MIRCEAELIADE

LAPRUEBADEL LABERINTO

Conversacionescon

CLAUDE-HENRIROCQUET



EDICIONESCRISTIANDAD

LiberalosLibros

Este libro fue publicado por PIERRE BELFOND, París 1979, con el título *L'EPREUVE DU LABYRINTHE*

Lo tradujo al español J. VALIENTE MALLA

EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.

Madrid 1980

Indice

PREFACIO

El título de este libro cuadra perfectamente a su naturaleza: *La prueba del laberinto.* La costumbre sugiere que el confidente escriba el prefacio del diálogo suscitado por el juego de sus preguntas. Puedo exponer, al menos, las razones que me llevaron, para hacerle preguntas, al borde de este mundo un poco legendario: Eliade. Cuando tenía veinte años leí en la biblioteca del Instituto de Estudios Políticos, en el que por cierto no me encontraba encajado, un primer libro de Mircea Eliade (creo que era *Imágenes y símbolos).* Los arquetipos, la magia de las ligaduras, los mitos de la perla y la concha, los bautismos y los diluvios, todo aquello me llegó más a lo hondo que la ciencia de mis profesores de economía política: allí estaban el sabor y el sentido de las cosas. Años más tarde, cuando me dedicaba a inculcar a los futuros arquitectos que el espacio del hombre sólo puede medirse de verdad cuando está orientado conforme a los puntos cardinales del corazón, no tuve mejores aliados que el Bachelard de *La Poétique de l'espace* y el Eliade de *Lo sagrado y lo profano.* Finalmente, leyendo y releyendo, como quien paseara por Siena o Venecia, los *Fragments d'un Journal* —despliegue de un mundo, presencia de un hombre, camino de una vida— vi cómo brillaba, repentina y cercana, a través del edificio de los libros, la llamarada de una personalidad. Ahora pienso que se me ha cumplido un deseo: he encontrado al antepasado mítico, puedo decir que nos hemos hecho amigos y que a fuerza de insistencia he conseguido que surgiera en el centro del territorio de la escritura y las ideas —la obra de Eliade— este microcosmos y este punto de cita que son estas *Conversaciones.*

Para adentrarse en este laberinto y descubrir la unidad de una obra y una vida es buena cualquier puerta. El aprendizaje en la India a los veinte años y la proximidad de Jung en «Eranos» veinte años después; las profundas raíces rumanas reconocibles incluso en esa manera de tener el mundo por patria; el inventario de los mitos corroborado por su comprensión; la tarea del historiador y la primitiva pasión por inventar la fábula; Nicolás de Cusa y el Himalaya. Así se entiende por qué en Mircea Eliade resuena con tanta fuerza y frecuencia el tema de la *coincidentia oppositorum.* ¿Habremos de decir que al final todas las cosas convergen en un punto? Más bien es que todo brota del *alma* original que, como el grano o el árbol, atrae hacia sí todos los rostros del mundo para responderle al interrogarle, para enriquecerlo con su presencia. En definitiva, el origen se manifiesta por todo aquello que se ha realizado y se ha conjuntado.

Fui al encuentro de un hombre cuya obra había iluminado mi adolescencia y me encontré con un pensador actual. Eliade jamás ha incurrido en el error de pretender que las ciencias del hombre tomen como

modelo las de la naturaleza. Jamás ha olvidado que, tratándose de las cosas humanas, es preciso comprenderlas primero para entenderlas, y que quien plantea interrogantes no puede sentirse ajeno a lo que es interrogado. Jamás experimentó la seducción del *freudismo,* del *marxismo,* del *estructuralismo* o, mejor diríamos, de esa mezcolanza de dogma y moda que designamos con tales términos. En una palabra, nunca ha olvidado el lugar irreductible de la interpretación, el deseo inextinguible de sentido, la palabra filosófica. Pero precisemos: esta actualidad de Eliade no es la de las revistas. Nadie ha soñado siquiera ver en él a un precursor de los peregrinos californianos a Katmandú, nadie pretendería descubrir en él un «nuevo filósofo» inesperado. Si Mircea Eliade es *moderno,* lo es por haber comprendido ya hace medio siglo que la «crisis del hombre» es en realidad una «crisis del hombre occidental», y que es preciso entenderla y superarla admitiendo las raíces —arcaicas, salvajes, familiares— de la humana condición.

Mircea Eliade, «historiador de las religiones»... Esta manera tan oficial de definirle entraña el riesgo de desconocerle. Al menos, entendamos que *historia* es *memoria y* recordemos también que toda memoria es un presente. Y que para Mircea Eliade, la piedra de toque de la religiosidad es lo sagrado, que quiere decir encuentro o presentimiento de la *realidad.* Tanto el arte como la religión se dejan imantar por esa realidad. Pero, ¿en qué fundamentaríamos la diferencia entre lo uno y lo otro? Creo que captaremos perfectamente el pensamiento de Eliade si caemos en la cuenta de lo mucho que responde al de Malraux. Si Malraux ve en el arte la *moneda del absoluto,* es decir, una forma del espíritu religioso, Eliade considera los mitos y los ritos del hombre arcaico —su religión— como otras tantas obras de arte, unas obras de arte verdaderamente maestras. Pero estas dos almas tienen en común el haber descubierto el valor imprescriptible de la imaginación y el hecho de que no hay otro medio para reconocer los contenidos de la imaginación hoy abandonados o extraños, sino proponiendo a los hombres, siempre imprevisibles, su recreación. Ni el deseo de saber ni la atención del filósofo parecen ser el ámbito esencial de Eliade, sino más bien la fuente del poema que transfigura la vida mortal y nos llena de esperanza.

CLAUDE-HENRI ROCQUET

EL SENTIDO DE LOS ORÍGENES

EL NOMBRE Y EL ORIGEN

Claude-Henri Rocquet: —*Mircea Eliade es un nombre muy bello...*

Mircea Eliade: —¿Por qué? Eliade: *helios;* y Mircea: *mir,* raíz eslava que quiere decir *paz...*

—*... y mundo.*

—Sí, mundo también, cosmos.

—No *pensaba precisamente en el significado, sino en la musicalidad.*

—Eliade es de origen griego y remite sin duda a *helios.* Al principio se escribía Héliade. Era un juego con *helios* y *hellade: sol* y *griego...* Pero no es el apellido de mi padre. Mi abuelo llevaba el de Ieremia. Pero resulta que en Rumania, cuando un individuo es un poco perezoso, muy lento o vacilante, se le recuerda el proverbio: «¡Eres como Ieremia, que no era capaz de hacer salir su carreta!» A mi padre se lo repetían en el colegio. Cuando fue mayor de edad, decidió cambiar de apellido. Eligió éste, Eliade, porque así se llamaba un escritor muy conocido del siglo xix: Eliade Radulescu. Por eso empezó a llamarse «Eliade». Yo se lo agradezco, porque prefiero *Eliade* a *Ieremia.* Me gusta mi apellido.

—*Quienes han leído los* Fragmentos de un diario *conocen ya un poco al hombre Mircea Eliade y las líneas maestras de su vida. Pero ese* Diario *se inicia en París el año 1945, cuando tenía cuarenta años. Antes había vivido en Rumania, en la India, en Lisboa, en Londres. Era ya un escritor célebre en Rumania y un «orientalista». A todo esto hace alusión el* Diario. *Pero apenas sabemos nada de los años que preceden a su llegada a París y menos aún de los primeros años de su vida.*

—Pues bien, nací el 9 de marzo de 1907, un mes terrible en la historia de Rumania, cuando se produjo la revuelta de los campesinos en todas las provincias. En el liceo me decían siempre: «¡Ah, tú naciste en medio de la revuelta de los campesinos!» Mi padre era militar, como mi hermano. Era capitán. En Bucarest fui a la escuela primaria, en la calle Mántuleasa, la misma escuela que evoqué en *Strada Mántuleasa* —en francés, *Le Vieil Homme et l'Officier*—. Luego asistí al liceo Spiru-Haret. Un buen liceo al que se había dado el nombre del Jules Ferry rumano.

—*Su padre era oficial. Pero, ¿cómo era su familia?*

—Yo me considero como una síntesis: mi padre era moldavo y mi madre olteniana. En la cultura rumana, Moldavia representa el lado sentimental, la melancolía, el interés por la filosofía, por la poesía y una cierta pasividad ante

la vida. Interesa menos la política que los programas políticos y las revoluciones en el papel. De mi padre y de mi abuelo, un campesino, heredé esta tradición moldava. Estoy orgulloso de poder decir que soy la tercera generación que ha llevado zapatos, porque mi bisabuelo andaba descalzo o con *opinci,* una especie de sandalias. Para el invierno había unas enormes botas. Una expresión rumana decía: «Segunda, tercera o cuarta generación... de zapatos». Yo soy la tercera generación... De esta herencia moldava me viene mi tendencia a la melancolía, la poesía, la metafísica, digamos que a «la noche».

Mi madre, por el contrario, procede de una familia de Oltenia, la provincia occidental, cerca de Yugoslavia. Los oltenianos son gente ambiciosa, enérgica; se apasionan por los caballos y no son únicamente campesinos, sino además *haïduks:* se dedican al comercio, venden caballos (¡a veces los roban!). Es la provincia más activa, la más entusiasta, la más brutal a veces. Todo lo contrario de los moldavos. Mis padres se conocieron en Bucarest. Cuando caí en la cuenta de mi herencia, me sentí muy feliz. Como todo el mundo, como todos los adolescentes, tuve mis crisis de desánimo, de melancolía, que a veces llegaban casi a la depresión nerviosa: la herencia moldava. Al mismo tiempo sentía en mí unas enormes reservas de energía. Me decía entonces: esto viene de mi madre. Mucho les debo a los dos. A los trece años era scout y se me dio permiso para pasar las vacaciones en la montaña, en los Cárpatos, o a bordo de un barco en el Danubio, en el delta, en el Mar Negro. Mi familia lo aceptaba todo, especialmente mi madre. A los veintiún años le dije: me marcho a la India. Eramos una familia de la pequeña burguesía, pero mis padres encontraron aquello normal. Estábamos en 1928 y algunos grandes sanscritistas aún no conocían la India. Creo que Louis Renou no hizo su primer viaje hasta los treinta y cinco años. Yo lo hice a los veinte... Mi familia me lo permitió todo: ir a Italia, comprar toda clase de libros, estudiar hebreo, persa. Disfrutaba de una gran libertad.

—*Familia de la pequeña burguesía, pero que demostraba un cierto gusto por las cosas del espíritu. ¿No diríamos mejor familia de «personas cultivadas»?*

—Cierto, sin pretensiones de una gran cultura, pero al mismo tiempo sin la opacidad, digamos, de la pequeña burguesía.

—*¿Era hijo único?*

—Somos tres hermanos. Mi hermano nació dos años antes que yo y mi hermana cuatro años más tarde. Fue una gran suerte venir entre uno y otra. Porque, bien entendido, el preferido durante años fue mi hermano, el hijo mayor, y luego lo fue mi hermana, la pequeña. No podría decir que viviera falto de cariño, pero nunca me sentí agobiado por un exceso de cariño

paterno o materno. Fue una gran suerte. Y además tuve la ventaja de contar con un amigo y más tarde con una amiga: mi hermana y mi hermano.

—*La imagen que de todo esto se desprende es la de un hombre contento de su nacimiento y de su origen...*

—Cierto. No recuerdo haberme lamentado o protestado mientras era adolescente. Pero no era rico, no tenía dinero suficiente para comprar libros. Mi madre me daba algo de sus pequeños ahorros o cuando vendía alguna cosa; más tarde llegamos incluso a alquilar una parte de la casa. No era rico, pero nunca me quejaba. Estaba en paz con mi situación humana y social, familiar.

EL DRAGÓN Y EL PARAÍSO

—*¿Qué imágenes le vienen a la memoria de su primera infancia?*

—La primera imagen... Tenía yo dos años, dos años y medio. Ocurrió en un bosque. Me encontraba allí y miraba. Mi madre me había perdido de vista. Habíamos ido allí de merienda. Me perdí al alejarme unos cuantos metros. Y de pronto descubro ante mí un enorme y espléndido lagarto azul. Me quedé maravillado... No sentía miedo, sino fascinación ante aquel animal enorme y azul. Sentía los latidos de mi corazón, latidos de entusiasmo y temor, pero al mismo tiempo leía el miedo en los ojos del lagarto. Veía latir su corazón. Durante muchos años he recordado esta imagen.

En otra ocasión, casi a la misma edad, pues recuerdo que todavía andaba a gatas, la cosa ocurrió en nuestra casa. Había en ella un salón al que no me estaba permitido entrar. Creo además que la puerta estaba siempre cerrada con llave. Un día, a la hora de la siesta, pues era verano, hacia las cuatro, mi familia estaba ausente, mi padre en el cuartel, mi madre en casa de una vecina... Me acerco, hago un intento y la puerta se abre. Me asomo, entro... Aquello fue para mí una experiencia extraordinaria: las ventanas tenían las persianas verdes, y como era verano, toda la habitación era de color verde. Es curioso, me sentí como dentro de un grano de uva. Estaba fascinado por el color verde, verde dorado, miraba en torno y era verdaderamente un espacio jamás conocido hasta entonces, un mundo completamente distinto. Aquella fue la única vez. Al día siguiente traté de abrir la puerta, pero ya estaba cerrada.

—*¿Sabe por qué motivo le estaba vedado aquel salón?*

—Había allí muchos estantes repletos de objetos curiosos. Además, mi madre, junto con otras señoras de la ciudad, organizaba fiestas infantiles con tómbola. A la espera de la fiesta, se depositaban en aquel salón los premios

de la tómbola. Mi madre, con toda razón, no quería que sus hijos vieran aquella enorme cantidad de juguetes.

—*¿Vio aquellos juguetes al entrar?*

—Sí, pero ya los conocía, había visto a mi madre llevándolos allí. No fue aquello lo que me interesó, sino el color. Era verdaderamente como estar dentro de un grano de uva. Hacía mucho calor, la luz era extraordinaria, pero filtrada a través de las persianas. Una luz verde... De verdad, tuve la impresión de hallarme dentro de un grano de uva. ¿Ha leído *El bosque prohibido?* En esa novela, Stéphane recuerda una habitación misteriosa de cuando era niño, la habitación «Sambo». Se pregunta qué podría significar aquello... Era la nostalgia de un espacio que había conocido, un espacio que no se parecía a ninguna otra habitación. Al evocar aquella habitación «Sambo», evidentemente, pensaba en mi propia experiencia extraordinaria de penetrar en un espacio completamente distinto.

—*¿Se sentía un poco asustado de su audacia o simplemente maravillado?*

—Maravillado.

—¿No *sentía ningún temor? ¿No experimentaba la sensación de cometer una falta deliciosa?*

—No... Lo que me atrajo fue el color, la calma y luego la belleza: aquello era el salón, con sus estanterías, sus cuadros, pero sumergido en el color verde, bañado de una luz verde.

—*Ahora hablo con el conocedor de los mitos, con el hermeneuta, con el amigo de Jung. ¿Qué piensa de estos dos sucesos?*

—¡Curioso, nunca he tratado de interpretarlos! Para mí se trata de simples recuerdos. Pero es cierto que el encuentro con aquel monstruo, con aquel reptil de una belleza extraordinaria, admirable...

—*Aquel dragón...*

—Sí, es el dragón. Pero el dragón hembra, el dragón andrógino, porque era realmente muy bello. Estaba asombrado de su belleza, de aquel azul extraordinario...

—*A pesar de su miedo, tuvo sin embargo presencia de ánimo suficiente para captar el miedo del otro.*

—¡Es que lo veía! Veía el miedo de sus ojos, le veía lleno de miedo ante el niño. Aquel enorme y bellísimo monstruo, aquel saurio tenía miedo de un niño. Me quedé estupefacto.

—*Dice que el dragón era de una gran belleza por ser «hembra, andrógino». ¿Significa esto que, en su sentir, la belleza está esencialmente ligada a lo femenino?*

—No, entiendo que hay una belleza andrógina y una belleza masculina. No puedo reducir la belleza, ni siquiera la del cuerpo humano, a la belleza femenina.

—*¿Por qué habla de «belleza andrógina» a propósito del lagarto?*

—Porque era perfecta. Allí estaba todo: gracia y terror, ferocidad y sonrisa, todo.

—*En su caso, la palabra «andrógino» no carece de importancia. Ha hablado mucho del tema del andrógino.*

—Pero insistiendo siempre en que *andrógino* y *hermafrodita* no son una misma cosa. En el hermafrodita coexisten los dos sexos. Ahí están las estatuas de hombres con senos... El andrógino, por su parte, representa el ideal de la perfección: la fusión de los, dos sexos. Es otra especie humana, una especie distinta... Y creo que esto es importante. Ciertamente, los dos, el hermafrodita y el andrógino existen en la cultura no sólo europea sino universal. Por mi parte, me siento atraído por el tipo del andrógino en el que veo una perfección difícilmente realizable o quizá inasequible en los dos sexos por separado.

—*Pienso ahora en cierta oposición que descubre el análisis «estructural» entre lo bestial y lo divino en la Grecia arcaica: ¿Admitiría que el hermafrodita se sitúa del lado de lo monstruoso y el andrógino del lado de lo divino?*

—No, pues no creo que el hermafrodita represente una forma monstruosa. Se trata de un esfuerzo desesperado por alcanzar la totalización. Pero no es la fusión, no es la unidad.

—*¿Qué sentido da a la habitación grano de uva? ¿Sabe por qué ha conservado tan vivo ese recuerdo?*

—Lo que me impresionó fue la atmósfera, una atmósfera paradisiaca, aquel verde, aquel verde dorado. Y después, la calma, una calma absoluta. Y el penetrar en aquella zona, en aquel espacio sagrado. Digo «sagrado» porque aquel espacio era de una calidad completamente distinta; no era un ambiente profano, cotidiano. No era mi universo de todos los días, con mi padre, mi madre, mi hermano, el patio, la casa... No, era algo completamente distinto. Algo paradisiaco. Un lugar prohibido hasta entonces y que seguiría prohibido después,... En mi recuerdo, aquello fue algo verdaderamente excepcional. Más tarde llamé «paradisíaco» a aquel lugar, cuando aprendí lo que significaba esa palabra. No fue una experiencia religiosa, pero comprendí que me encontraba en un espacio completamente distinto y que estaba viviendo algo del todo diferente. La prueba es que ese recuerdo me ha obsesionado.

—*Un espacio* completamente distinto, *verde o verde y oro; un lugar sagrado, prohibido (pero de forma que no hubo transgresión, ¿no es así?); imágenes realmente*

paradisiacas: el verde, original, el oro, la esfericidad del lugar, aquella luz. Como si en su primera infancia hubiera vivido un momento de paraíso, digamos de Edén, el Paraíso original.

—Sí, así es.

—*Pero, a través de ese* completamente distinto, *oigo resonar notoriamente el* ganz andere *con que Otto define lo sagrado. Y al mismo tiempo advierto que esa imagen de su infancia es una de las que más tarde, en los mitos, habrían de fascinar y absorber a Mircea Eliade. Cualquiera que haya leído sus libros, al escuchar este recuerdo sin saber que es suyo, no dejaría de recordarle. ¿No será que estas grandes experiencias del dragón y de la estancia cerrada y luminosa han orientado profundamente su vida?*

—Quién sabe... Conscientemente, sé qué lecturas, durante mi adolescencia, qué descubrimientos despertaron en mí el interés por las religiones y los mitos. Pero no puedo saber en qué medida esas experiencias de la infancia determinaron mi vida.

—*En* El jardín de las delicias *del Bosco hay seres que viven en el interior de unas frutas...*

—Verdaderamente yo no tenía la sensación de hallarme dentro de una fruta enorme. Pero no podía comparar la luz verde, dorada, sino con la que se trasluce a través de un grano de uva. No era la idea de la fruta, de estar *dentro de una fruta,* sino la de hallarme en un espacio, desde luego paradisiaco. Es la experiencia de una luz.

«COMO DESCUBRÍ LA PIEDRA FILOSOFAL»

—*Su primera escuela fue la de la calle Mántuleasa... ¿Qué recuerdos guarda de ella?*

—El descubrimiento de la lectura ante todo. Hacia los diez años empecé a leer novelas —novelas policíacas—, cuentos y, en resumen, todo lo que se suele leer a los diez años y un poco más. Alejandro Dumas traducido al rumano, por ejemplo.

—*¿Aún no escribía nada?*

—Comencé de verdad a escribir en la primera clase del liceo.

—*Sé que por entonces le apasionaba la ciencia.*

—Las ciencias naturales, pero no las matemáticas. Me comparaba con Goethe... Goethe, que no podía sufrir las matemáticas. Como él, también sentía pasión por las ciencias naturales. Empecé por la zoología, pero me interesó sobre todo la entomología. Escribí y publiqué artículos sobre los insectos en una revista, la «Revista de ciencias populares».

—*¡Un joven autor de doce años!*

—Sí, publiqué mi primer artículo cuando tenía trece años. Una especie de cuento científico que presenté en un concurso abierto a todos los alumnos de liceo rumanos por la «Revista de ciencias populares». Mi pequeño texto se titulaba: *Cómo descubrí la piedra filosofal*. Obtuve el primer premio.

—*Creo que habla de ese texto en su* Diario, *y dice: «Lo he perdido, ya no lo podré encontrar, pero ¡cómo me gustaría releerlo de nuevo!» ¿No ha podido encontrarlo?*

—¡Sí! En Bucarest, un lector del *Diario* fue a la biblioteca de la Academia, lo encontró y tuvo la gentileza de copiarlo y enviármelo. Recordaba el tema y el desenlace, pero no del todo la trama y el estilo. Me quedé asombrado al comprobar que la narración era buena. Nada pedante ni «científica». Era verdaderamente un relato... Se trataba de un escolar de catorce años —yo mismo, en realidad— que tiene un laboratorio e intenta la experiencia, pues está obsesionado, como todo el mundo, por el deseo de encontrar algo capaz de cambiar la materia. Tiene un sueño, y en ese sueño recibe una revelación: alguien le muestra el modo de preparar la piedra. Se despierta y allí, en su crisol, encuentra una pepita de oro. Cree en la realidad de la transmutación. Más tarde se dará cuenta de que se trata de un bloque de pirita, de un sulfato.

—*¿Es el sueño lo que lleva a la piedra filosofal?*

—Fue un ser que tenía a la vez aspecto de hombre y de animal, un ser transformado, el que me dio en sueños, la receta. Yo me limité a seguir su consejo.

—*Para que un niño escriba un cuento como ése, es preciso que se interese no sólo por los insectos, sino además por la química y la alquimia, ¿no es así?*

—Me apasionaba la zoología, especialidad «insectos»; también la física en general, pero sobre todo la química, y aún más la química mineral antes que la química orgánica. Es curioso.

—*El sueño, la alquimia, el iniciador quimérico: ahí están ya, desde el primer escrito, las figuras y los temas de Eliade. ¿Quiere eso decir que ya desde la infancia sabemos confusamente quién somos y a dónde vamos?*

—No lo sé... Para mí, la importancia de ese cuento está en que, ya desde los doce, los trece años, me veía trabajando de manera, científica, con la materia. Y al mismo tiempo me sentía atraído por la imaginación literaria.

—*¿Esa eso a lo que alude cuando habla del lado diurno del espíritu?*

—Del régimen diurno del espíritu y del régimen nocturno del espíritu.

—*La ciencia del lado diurno, la poesía del lado de la noche.*

—Sí. La imaginación literaria que es también la imaginación mítica y que descubre las grandes estructuras de la metafísica.

Nocturno, diurno, los dos... La *coincidentia oppositorum.* El gran todo. El Yin y el Yang...

-Hay en su personalidad, por un lado, el hombre de ciencia y, por el otro, el escritor. Pero ambos se encuentran en el terreno del mito...

—Exactamente. El interés por las mitologías y por la estructura de los mitos es también el deseo de descifrar el mensaje de esa vida nocturna, de esa creatividad nocturna.

LA BUHARDILLA

—*En resumen, que antes de abandonar el liceo ya era escritor.*

—En cierto sentido, sí, porque no sólo había publicado un centenar de pequeños artículos en la «Revista de ciencias populares», sino además algunos relatos, impresiones de viaje por los Cárpatos, el relato de un periplo por el Danubio y el Mar Negro y, finalmente, algunos fragmentos de una novela, *La novela de un adolescente miope...* Novela absolutamente autobiográfica. Al igual que mi personaje, cuando sufría alguna crisis de melancolía —mi herencia moldava...— luchaba contra esa crisis con todo tipo de «técnicas espirituales». Había leído el libro de Payot, *L'Education de la volonté,* y trataba de ponerlo en práctica E*n* el liceo había empezado lo que yo mismo llamaría más tarde la «lucha contra el sueño». Quería ganar tiempo. En efecto, me interesaba no sólo por las ciencias, sino por otras muchas cosas; había descubierto progresivamente el orientalismo, la alquimia, la historia de las religiones. Leí por casualidad a Frazer y Max Müller, y como había aprendido italiano (para leer a Papini), descubrí a los orientalistas e historiadores de las religiones italianos: Pettazzoni, Buonaiuti, Tucci y otros... Y escribía artículos sobre sus libros o sobre ellos problemas que trataban. Evidentemente, tuve una gran oportunidad para todo ello: en la casa materna de Bucarest vivía yo en una buhardilla, pero aquella buhardilla era completamente independiente. Por ello, a los quince años podía recibir a mis amigos y podía quedarme allí durante toda la tarde o toda la noche bebiendo café y discutiendo. La buhardilla estaba aislada, el ruido no molestaba a nadie. Cuando tomé posesión de aquella buhardilla, tenía dieciséis años. Al principio tuve que compartirla con mi hermano, pero mi hermano entró en el liceo militar y yo me quedé como dueño único de la buhardilla, dos pequeñas habitaciones maravillosas. Podía leer impunemente durante toda la noche... ¿Se da cuenta?

Cuando se tienen diecisiete años y se descubre la poesía moderna y tantas otras cosas, lo que más gusta es tener una habitación propia que uno pueda arreglar, transformar a su gusto, que deja de ser algo simplemente recibido de los padres. Aquel era verdaderamente *mi* sitio. Allí vivía yo, tenía

mi cama, con un determinado color. Tenía grabados que recortaba y sujetaba a los muros. Pero tenía sobre todo mis libros. Más que un cuarto de trabajo, era un lugar para vivir.

—*Me parece que los dioses o las hadas favorecieron sus primeros pasos.*

—Creo que sí, pues lo cierto es que tuve todas las oportunidades posibles hasta el momento de partir de mi casa.

—*Cuando entró en la Universidad, ¿cómo era la atmósfera intelectual, la atmósfera cultural de la Rumania de aquella época, es decir, de 1920 a 1925?*

—Eramos la primera generación que nacía a la cultura en lo que entonces se llamaba «la gran Rumania», la que siguió a la guerra de 1914-1918. Primera generación sin programa preestablecido, sin un ideal a realizar. La generación de mi padre y de mi abuelo tenían un ideal: reunificar todas las provincias rumanas. Este ideal ya estaba realizado. Yo tuve la suerte de formar parte de la primera generación rumana *libre,* sin *programa.* Eramos libres para descubrir no sólo las fuentes tradicionales, sino todo lo demás. Yo descubrí la literatura italiana, la historia de las religiones y después el Oriente. Uno de mis amigos había descubierto la literatura americana; otro, la cultura escandinava. Descubrimos a Milarepa en la traducción de Jacques Bacot. Todo era posible, como ve. Nos preparábamos por fin a una verdadera apertura.

—*Una apertura hacia lo universal, la India presente en los espíritus, Milarepa, al que leerá Brancusi...*

—Sí, y al mismo tiempo, por los años de 1922 a 1928, nos disponíamos, en Rumania, a descubrir a Proust, Valéry y, por supuesto, el surrealismo.

—*Pero, ¿cómo se conjugaba este deseo de universalidad con, digamos, un deseo de llegar a las raíces rumanas?*

—Presentíamos que una creación puramente rumana iba a resultar muy difícil de llevar a cabo en el clima y en las formas de la cultura occidental que habían gozado de las preferencias de nuestros padres: Anatole France, por ejemplo, o el mismo Barres. Sentíamos que cuanto habíamos de decir nosotros exigía un lenguaje distinto del de los grandes autores, los grandes pensadores que habían apasionado a nuestros padres y a nuestros abuelos. Nos sentíamos atraídos por las *Upanishads,* por Milarepa e incluso por Tagore y Gandhi, por el Oriente antiguo. Y pensábamos que asimilando el mensaje de estas culturas arcaicas, extraeuropeas, encontraríamos el medio de expresar nuestra herencia cutural propia, traco-eslavo-romana, y al mismo tiempo protohistórica y oriental. Teníamos conciencia de nuestra situación entre Oriente y Occidente. Como sabe, la cultura rumana constituye una especie de «puente» entre el Occidente y Bizancio, por una parte, y el mundo

eslavo, el mundo oriental y el mundo mediterráneo por otra. La verdad es que hasta más tarde no me di cuenta de todas estas virtualidades.

—*Ha evocado el surrealismo, pero no ha dicho nada del dadá ni de Tzara, su compatriota...*

—Los conocíamos, los habíamos leído en las revistas de vanguardia, que nos apasionaban. Pero, personalmente, no me he dejado influir por el dadá, ni por el surrealismo. Me asombraba y digamos que admiraba su coraje... Pero yo me sentía aún bajo el impacto del futurismo, que acabábamos de descubrir. Estaba muy interesado, como sabe, por Papini, el primer Papini, el de antes de la conversión, el gran panfletario y autor de *Maschilitá,* de *Uomo finito,* su autobiografía... Aquello era para nosotros la vanguardia. También descubrí a Lautréamont, cosa curiosa, a través de León Bloy. Había leído una recopilación de artículos, de panfletos, *Belluaires et Porchers,* quizá... Había en aquel libro un artículo extraordinario sobre *Les Chants de Maldoror,* con extensas citas. De este modo descubrí a Lautréamont, antes que a Mallarmé o incluso Rimbaud. A Mallarmé y Rimbaud no los leí hasta más tarde, en la universidad.

—*En varios lugares de su* Diario *habla de un cierto clima «existencialista» en Rumanía, que habría precedido incluso al existencialismo en Francia.*

—Cierto, pero la cosa ocurre un poco más tarde, por los años de 1933 a 1936. Sin embargo, y ya desde la universidad, había leído algunas obras menores de Kierkegaard, en traducción italiana; descubrí luego la traducción alemana, casi completa. Recuerdo haber escrito en un diario, «Cuvántul», un artículo titulado *Panfletista, enamorado y ermitaño.* Creo que es el primer artículo sobre Kierkegaard publicado en Rumania; fue en 1925 o 1926. Kierkegaard ha significado mucho para mí, pero sobre todo como ejemplo. Y no sólo por su vida, sino también por lo que anunciaba, por lo que anticipaba. Desgraciadamente, es de una prolijidad exasperante, y por ello pienso que *Etudes kierkegaardiennes* de Jean Wahl es quizá... el mejor libro de Kierkegaard, pues hay en él muchas citas acertadamente elegidas, lo esencial.

—*En la universidad comparte con los jóvenes de su generación determinadas actitudes, pero, ¿qué es lo que le afecta más en particular?*

—En primer lugar el orientalismo. Intenté aprender por mi cuenta el hebreo, luego el persa. Compré gramáticas, hice ejercicios... El orientalismo, pero también la historia de las religiones, las mitologías. Al mismo tiempo, seguí publicando artículos sobre la historia de la alquimia. Y esto es lo que me singularizaba dentro de mi generación: yo era el único que se apasionaba a la vez por el Oriente y por la historia de las religiones. Por el Oriente antiguo lo mismo que por el moderno, por Gandhi lo mismo que por Tagore y Ramakrishna; por aquellos años aún no había oído hablar de Aurobindo

Ghose. Había leído, como todos cuantos se interesan por la historia de las religiones, *La rama de oro,* de Frazer, y luego Max Müller. Precisamente para leer las obras completas de Frazer empecé a aprender inglés.

—*¿Se trataba únicamente de un deseo de horizontes culturales nuevos? ¿O quizá, inconscientemente, de una búsqueda, a través de la diversidad, del hombre esencial, del hombre que podríamos considerar «paradigmático»?*

—Sentía la necesidad de ciertas fuentes desatendidas hasta mis tiempos, unas fuentes que estaban allí, en las bibliotecas, que era posible encontrar en ellas pero, que carecían de actualidad espiritual o incluso cultural. Me decía a mí mismo que el hombre, e incluso el hombre europeo, no es únicamente el hombre de Kant, de Hegel o de Nietzsche. Que en la tradición europea y en la tradición rumana había otras fuentes más profundas. Que Grecia no es únicamente la Grecia de los poetas y los filósofos admirables, sino la de Eleusis y el orfismo, y que esta Grecia hundía sus raíces en el Mediterráneo y en el Próximo Oriente antiguo. Pero algunas de, aquellas raíces, igualmente profundas, ya que se hundían en la protohistoria, se podían encontrar en las tradiciones rumanas. Era el legado inmemorial de los dacios y, antes de ellos, de las poblaciones neolíticas que habitaron en nuestro actual territorio. Puede que no tuviera conciencia de buscar el hombre primordial, pero en todo caso me daba cuenta de la importancia que tienen ciertas fuentes olvidadas de la cultura europea. Por este motivo, en mi último año de universidad, empecé a estudiar las corrientes hermetistas y «ocultistas» (la Cábala, la alquimia) en l*a* filosofía del Renacimiento italiano. Este fue el tema de mi tesis.

—*Antes de ocuparnos de su tesis, me gustaría preguntarle por las razones personales que le llevaban al estudio de las religiones. Las que acaba de exponer son de orden intelectual. Pero, ¿cuál era su relación interior con la religión?*

—Conocía mal mi propia tradición, la del cristianismo oriental. Mi familia era «religiosa», pero, como sabe, en el cristianismo oriental, la religión es ante todo algo que se aprende por costumbre, que se enseña poco, pues no hay catecismo. Lo que importa son sobre todo la liturgia, la vida litúrgica, los ritos, los coros, los sacramentos. Yo participaba en aquella vida religiosa como todo el mundo. Pero aquello no tenía ningún valor esencial. Mi interés iba por otro lado. Por entonces yo estudiaba filosofía, y al estudiar los filósofos, los grandes filósofos, sentía que algo me faltaba. Sentía que no es posible comprender el destino humano y el modo específico de ser del hombre en el universo sin conocer las fases arcaicas de la experiencia religiosa. Al mismo tiempo sentía que me iba a resultar difícil descubrir esas raíces a través de mi propia tradición religiosa, es decir, a través de la realidad actual de una determinada Iglesia que, como todas las demás, estaba «condicionada» por una larga historia y por unas instituciones cuyo signifi-

cado y formas sucesivas yo ignoraba. Pensaba que sería muy difícil descubrir el verdadero sentido y el mensaje del cristianismo a través de una sola tradición. Por eso quería profundizar aún más.

Primero, el Antiguo Testamento, luego Mesopotamia, Egipto, el mundo mediterráneo y la India.

—*Pero a todo esto, ¿nada de inquietud metafísica, nada de crisis mística, nada de dudas ni tampoco una fe muy viva? Parece haberse librado de algo que tantos adolescentes conocen, el tormento religioso o metafísico.*

—Cierto, no conocí esa gran crisis religiosa. Es curioso... No estaba satisfecho, pero no sentía ninguna duda, pues no creía mucho. Sentía que lo verdaderamente esencial, lo que de verdad debía encontrar y comprender era algo que debía buscar por otro lado y no solo en mi propia tradición. Para entenderme, para entender...

—*¿Podríamos decir, por tanto, que su camino es el de la gnosis y del* jñana yoga?

—Puede que sí. Gnosis, *jñana yoga...*

—*Creo que ambas cosas son una misma.*

—Exactamente la misma. También sentía la necesidad de una técnica, de una disciplina, de algo que no encontraba en mi tradición religiosa. Lo cierto es que no lo había buscado en ella. Muy bien podría haberme hecho monje, retirarme al Monte Athos y descubrir todas las técnicas yóguicas, por ejemplo, el *pranayama...*

—El *hesicasmo...*

—Sí, pero en aquella época yo ignoraba todo esto. Sentía, es verdad, la necesidad de la gnosis, pero al mismo tiempo echaba de menos una especie de técnica, de meditación práctica. Aún no comprendía el valor religioso del culto dominical. Lo descubrí después de mi regreso de la India!

—*Hemos dejado en suspenso su tesis. ¿Cuál era exactamente su tema?*

—Era la filosofía italiana desde Marsilio Ficino hasta Giordano Bruno. Pero me interesó en especial Ficino, y también Pico de la Mirándola. Me fascinaba el hecho de que a través de esta filosofía del Renacimiento había sido redescubierta la filosofía griega, pero también el hecho de que Ficino había traducido al latín los manuscritos herméticos, el *Corpus hermeticum,* comprobados por Cosme de Médicis. Me apasionaba igualmente el hecho de que Pico conocía esta tradición hermética y que había estudiado el hebreo no sólo para mejor entender el Antiguo Testamento, sino sobre todo para comprender la Cábala. Veía, por tanto, que no se trataba únicamente de un descubrimiento del neoplatonismo, sino de un desbordamiento de la filosofía

griega clásica. *El* descubrimiento del hermetismo implicaba una apertura hacia el Oriente, hacia Egipto y Persia.

—¿Quiere eso decir que era sensible, en el Renacimiento, a todo lo que éste implica de apertura a lo no específicamente griego o clásico?

—Tenía la impresión de que ese desbordamiento me revelaba un espíritu mucho más amplio, mucho más interesante y más creador que todo cuanto había aprendido en el platonismo clasico redescubierto en Florencia.

—¿Había una cierta analogía entre aquel Renacimiento —el Renacimienlo de los cabalistas, diríamos— y cuanto estaba ocurriendo en Rumania, que suponía una aspiración a superar las fronteras del hombre mediterráneo y a participar en una creacón cultural nutrida de tradiciones no europeas...

—Una tradición... no digamos «no europea», sino «no clásica», es decir, más profunda que la herencia clásica recibida de nuestros antepasados tracios, de los griegos y los romanos. Más tarde comprendí que se trata de ese fondo neolítico que es la ma-triz de todas las culturas urbanas del Próximo Oriente antiguo y del Mediterráneo.

—«Más tarde», es decir, a través del conocimiento de la India... Pero me asombra que entre Pico y Bruno no me diga nada de Nicolás de Cusa.

—Había hecho varios viajes a Italia e incluso pasé allí tres meses seguidos. Así descubrí el *De docta ignorantia y* la famosa fórmula de la *coincidentia oppositorum* que tan reveladora fue para mi propio pensamiento. Pero no lo estudié para mi tesis, no pude profundizar tanto... En compensación, cuando empecé mis cursos, el año 1934, en Bucarest, dediqué un seminario a la *docta ignorantia.* Nicolás de Cusa me apasiona todavía.

EL RENACIMIENTO Y LA INDIA

—Mircea Eliade, el 10 de febrero de 1949 recibe una carta de su «viejo maestro Pettazzoni», que elogia calurosamente el Tratado de historia de las religiones, *recién publicado; en su contestación escribe: «Recuerdo aquellas mañanas de 1925, cuando acababa de descubrir* I misteri, *y me lancé a la historia de las religiones con la pasión y la seguridad de un muchacho de dieciocho años. Recuerdo el verano de 1926, cuando, después de iniciada mi correspondencia con Pettazzoni, recibí como regalo* Dio, *que leí subrayando casi una por una todas sus líneas. Recuerdo...».*

—Sí, lo recuerdo... Fui a Italia bastantes veces durante mis tiempos de estudiante en Bucarest. La primera vez me quedé allí cinco o seis semanas. Conocí a Papini en Florencia. En Roma me entrevisté con Buonaiuti, el célebre historiador del cristianismo, director de «Ricerche religiose». En Nápoles, con Vittorio Macchioro, entonces director del Museo Nacional, gran

clasicista y gran especialista en orfismo. No vi a Pettazzoni en aquel viaje. Lo conocí más tarde. Pero mantenía correspondencia con él.

—*No es corriente que un hombre tan joven vaya a visitar a los maestros y que sea recibido por ellos. Pero pienso que le animaba la pasión de saber y, en consecuencia, de acudir a las fuentes mismas. De ahí lo bien acogido que era... ¿Qué esperaba, por ejemplo, de Macchioro?*

—Fue su tesis lo que ante todo me interesó. Creía haber descubierto las etapas de una iniciación órfica en las pinturas de la Villa dei Misteri de Pompeya. Creía además que la filosofía de Heráclito se explicaba por el orfismo. Pensaba también que san Pablo no era tan sólo un representante del judaismo tradicional, sino que había sido iniciado además en los misterios órficos y que, en consecuencia, la cristología de san Pablo había introducido el orfismo en el cristianismo. Esta hipótesis había tenido mala acogida, pero yo tenía veinte años y me parecía apasionante. Por eso fui a ver a Macchioro.

Mientras tanto, yo preparaba mi tesis, unas veces en Bucarest y otras en Roma. Más bien en Roma, es verdad, pero en Bucarest tenía la mayor parte de mi documentación y de mis notas. Al mismo tiempo que trabajaba en mi tesis de licenciatura sobre la filosofía del Renacimiento, nutría mis pensamientos con los historiadores de las religiones y los orientalistas italianos: descubrí el orfismo con Macchioro, a Joaquín de Fiore con Buonaiuti. Y leía a Dante, al que Papini (y otros) relacionaban con I fedeli *d'amore.* En el fondo, estudiar a los filósofos del Renacimiento y la historia de las religiones venía a ser la misma cosa.

—*Imagino que no era únicamente la lectura de Dante lo que le interesaba en Papini, sino el hombre, el escritor tumultuoso.*

—Ya había publicado varios artículos sobre Papini, le había escrito y él me había contestado con una larga carta que comenzaba así: «Querido amigo desconocido...» Lamentaba que me dedicase a estudiar la filosofía, «la ciencia más vacía inventada por el hombre...». Yo le había anunciado mi visita y él me recibió en un pequeño cuarto de trabajo atestado de libros. Esperaba verme ante un «monstruo de fealdad», tal como él mismo se había descrito en *Un uomo finito.* Pero, a pesar de su palidez y de sus «dientes de caníbal», Papini me pareció majestuoso y casi bello. Fumaba un cigarrillo tras otro, al mismo tiempo que me preguntaba por mis autores favoritos y me enseñaba los libros de algunos autores italianos contemporáneos que yo desconocía. Por mi parte, le hice numerosas preguntas a propósito de su catolicismo intransigente, intolerante, casi fanático (él admiraba enormemente a León Bloy); sobre el *Dizionario dell'uomo selvatico,* abandonado después de la publicación del primer tomo, y sobre sus proyectos literarios, en primer lugar sobre un libro que había anunciado varias veces, *Rapporto sugli uomini.*

Aquella misma tarde redacté una entrevista que publicaría luego en una revista de Bucarest.

Volví a verle exactamente un cuarto de siglo después, en mayo de 1953. Estaba casi ciego y acababa de interrumpir *Juicio universal,* su *opus magnum,* para escribir *El diablo.* También esta vez publiqué una larga entrevista en «Les Nouvelles Littéraires», cosa que le hizo feliz, pues se daba cuenta de que había perdido su popularidad en Francia. Poco tiempo después, la ceguera y la parálisis lo redujeron a la condición de un enterrado en vida. Sobrevivió poco más de un año, haciendo esfuerzos sobrehumanos, en unas condiciones de vida que rayaban con el milagro, para dictar las famosas *Schegge,* que publicaba dos veces al mes el «Corriere della Sera».

—*Conoce a Papini en Florencia, pero será en Roma donde se decidirá una gran parte de su destino...*

—Sí, en Roma, en la biblioteca del seminario del profesor Giuseppe Tucci, que por entonces estaba en la India, descubrí un día el primer volumen de la *Historia de la filosofía india,* del célebre Surendranath Dasgupta. En el prefacio leí el homenaje de gratitud que Dasgupta dedica a su protector el maharajá Chandra Nandy de Kassimbazar. Dice así: «Este hombre me ayudó a trabajar cinco años en la universidad de Cambridge. Es un verdadero mecenas. Protege y fomenta la investigación científica y filosófica; su generosidad es también famosa en Bengala...». Tuve entonces una especie de intuición. Escribí dos cartas inmediatamente, una al profesor Dasgupta, en la universidad de Calcuta, y la otra a Kassimbazar, al maharajá, en que les decía: «Preparo en estos momentos mi tesis de licenciatura, que presentaré en octubre, y mi intención es estudiar la filosofía comparada. Desearía, por tanto, aprender seriamente el sánscrito y la filosofía india, pero sobre todo el yoga...». Dasgupta, en efecto, era el gran especialista en yoga clásico; había escrito dos libros sobre Patañjali.

Pues bien, dos o tres meses más tarde, de nuevo en Rumania, recibí dos cartas. Una era de Dasgupta y decía: «Sí, es una buenísima idea. Si de verdad desea estudiar la filosofía comparada, lo mejor será estudiar el sánscrito y la filosofía india aquí, en la India, y no en los grandes centros de indianismo europeos. Y como no dispondrá de una ayuda importante para sus estudios, trataré de interesar al maharajá...». En efecto, el maharajá me escribía: «Sí, muy buena idea. Véngase, le concedo una ayuda, pero no para dos años (...yo había indicado dos años, por discreción). En dos años no le sería posible aprender convenientemente el sánscrito y la filosofía india. Le concedo una ayuda para cinco años». De este modo, inmediatamente después de la defensa de mi tesis, en noviembre de 1928, ya licenciado en letras, especialidad «filosofía», recibí algo de dinero de mis padres y la promesa de

una ayuda de la universidad de Bucarest, partí de Constanza a bordo de un navío rumano hasta Port-Said, y de Port-Said en un barco japonés hasta Colombo, y de allí, por tren, marché a Calcuta. Me quedé dos semanas en Madras, donde conocí a Dasgupta.

—*Una hermosa historia, que vendría muy bien para terminar un capítulo. Sin embargo, para no dejar nada en el tintero, a bordo de aquel navío o en vísperas de su partida, ¿cuáles eran sus sentimientos?*

—Me daba cuenta de lo que significaba aquella partida y de que entonces tenía yo veintiún años. Yo era posiblemente el primer rumano que se decidía no a viajar hasta la India, sino a permanecer y trabajar allí durante cinco años. Tenía el sentimiento de que aquello era una aventura, que resultaría difícil, pero aquello me apasionaba. Y mucho más teniendo en cuenta, y yo lo sabía bien, que aún no estaba formado. Había aprendido mucho de mis profesores de Bucarest y de mis maestros italianos, historiadores de las religiones, orientalistas, pero necesitaba una nueva estructura. Me daba cuenta de ello. Aún no era adulto.

Me quedé diez días en Egipto. Mis primeras experiencias egipcias... Pero lo más importante fue la travesía. No tenía mucho dinero, había esperado la llegada del barco menos caro, un navío japonés en el que encontré una litera en tercera clase. Allí empecé a hablar inglés por primera vez. Tardamos dos semanas de Port-Said a Colombo. Pero ya en el Océano Indico empecé a conocer el Asia. El descubrimiento de la isla de Ceylán fue algo extraordinario. Veinticuatro horas antes de la llegada se notaban ya los perfumes de los árboles, de las flores, unos aromas desconocidos...

De este modo llegué a Colombo.

INTERMEDIO

—*Apenas entré me ha hablado de la idea del título que se le acaba de ocurrir para nuestras* Conversaciones.

—Sí, se me ocurrió ese título como fruto de mi experiencia, no del diálogo, sino de la grabación, que impone entre nosotros en todo momento la presencia de la «máquina», cosa que para mí viene a ser una prueba, una verdadera «prueba iniciática» y a que no estoy habituado a tal cosa. De ahí el título de *La prueba del laberinto.* En efecto, por una parte supone la prueba, para mí, de verme en la necesidad de recordar cosas casi olvidadas. Y luego está el hecho de este ir y venir; de este empezar constantemente de nuevo, que es como caminar por un laberinto. Pero pienso que el laberinto es la imagen por excelencia de una iniciación... Por otra parte, considero que toda existencia humana está constituida por una serie de pruebas iniciáticas; el

hombre se va haciendo al hilo de una serie de iniciaciones conscientes o inconscientes. Sí, creo que este título expresa perfectamente lo que siento ante el aparato. Pero al mismo tiempo me agrada porque es una expresión muy justa, creo yo, de la condición humana.

—*Encuentro este título excelente... Al subir por la* rue d'Orsel, *también venía pensando en el título para estas* Conversaciones. *Acababa de leer algunas páginas de su* Diario *y pensaba en Ulises, en el laberinto.* ¿Ulises en el laberinto? *Quizá un poco recargada esta mitología. Pero toco el timbre de su puerta y al recibirme me dice de sopetón...*

—«Ya he pensado un título», sí.

—*¿Será una casualidad?... En todo caso, prefiero su título, me parece definitivo. En cuanto a la prueba del magnetófono, ya sé que le cuesta mucho superar la repugnancia que le inspira.*

—Y me pregunto por qué será. Quizá sea la idea de que cuanto digo, la espontaneidad misma, queda inmediatamente registrada... o quizá más bien el hecho de que haya entre nosotros un control o, por mejor decir, un objeto. Un objeto que resulta muy importante en el diálogo. Es esto, sin duda, es este objeto que se inmiscuye en el diálogo y que me paraliza un tanto.

—*Lo que le incomoda quizá sea el deseo de perfección y el disgusto de entregar una palabra inacabada, imperfecta, pero que el aparato fijará en una especie de falsa perfección.*

—No, mi impresión es que todo se debe a la la presencia de la «máquina», y que por ello resulta imperfecta la palabra. Por lo demás, la expresión es como puede ser... Sé muy bien que en una conversación no es posible expresarse con la misma exactitud que en un artículo o en un libro... No, lo que me incomoda es el aparato, esa presencia física inhumana.

—*Trataremos de olvidarlo... A pesar de todo, en la banda quedan registradas cosas que desconocerá el lector: el canto de los pájaros entre las ramas de los árboles que hay en la plaza sobre la que se abre su ventana, el vuelo de las palomas que la cruzan para posarse sobre una máscara rodeada de guirnaldas, sobre un frontón griego...*

—Sí, el teatro de l'Atelier.

—*¿Cómo llegó a convertirse en inquilino de este piso, en esta plaza? ¿Se debe a una elección premeditada?*

—No, fue pura casualidad, una feliz casualidad. Buscaba dónde instalarme en París para pasar unas vacaciones. Pero de pronto me encariñé con esta plaza y este barrio.

—*¿Le gusta este barrio únicamente por la atmósfera que reina en él? ¿No influiría el hecho de que Charles Dullin...?*

—Es verdad, la mitología del barrio... La conocía antes de saber nada de esta casa. Pero encuentro que la plaza es bellísima y lo mismo el barrio. No hablo únicamente de las «alturas» de Montmartre, sino también de algunas calles, no lejos de aquí, que me gustan mucho.

—*Estamos entre el mercado Saint-Pierre y el Sacré-Coeur.*

— El Sacré-Coeur y la place des Abbesses, que es también bellísima.

—*El Sacré-Coeur es un edificio muy denigrado...*

—Lo sé muy bien, y personalmente no me gustan ni su arquitectura ni el color de sus muros. Pero su situación es admirable: la perspectiva, el espacio... Es una montaña, ciertamente. Y está además la historia de la colina de Montmartre, que no se puede ignorar. Ahí está, y aquí ha cambiado poco la vida, felizmente. Estos días releía los últimos volúmenes del J*ournal* de Julien Green y me ha llamado la atención la insistencia con que Green habla de la fealdad progresiva que está cayendo sobre París. Se cortan los árboles, son demolidas ciertas mansiones magníficas del siglo XVIII o el xix, se levantan edificios modernos, más cómodos, sin duda, pero desprovistos de todo encanto. Es verdad, París poseía una belleza peculiar que está a punto de desaparecer. Pero se trata de un tema tristemente banal. No hablemos más de ello.

—*¿Cuándo podremos leer ese libro al que se refiere en su* Diario *el 14 de junio de 1967 y en el que se propone hablar de la estructura de los espacios sagrados, del simbolismo de las viviendas, de las aldeas y las ciudades, de los templos y los palacios?*

—Es una obrita escrita como fruto de seis conferencias pronunciadas en Princeton sobre las raíces sagradas de la arquitectura y el urbanismo. En ella vuelvo, pero con un enfoque específico, sobre cuanto dije a propósito del «centro del mundo» y del «espacio sagrado» en el *Tratado de historia de las religiones* y en otros lugares. Sólo me queda por hacer una selección de las ilustraciones. Pero estoy decidido a terminar esta obra porque los arquitectos me han manifestado que lo esperan con interés. Algunos me han escrito que mis libros les han aclarado muchas cosas acerca del sentido de su profesión.

—*En algún lugar ha dicho antes que lo sagrado se caracteriza por el* sentido: *orientación y significación...*

—Para la geometría, alto y bajo son idénticos. Sin embargo, desde el punto de vista existencial, todos sabemos que subir o bajar una escalera no es en absoluto la misma cosa. Sabemos también que la derecha no es lo mismo que la izquierda. A lo largo de esa obra insisto en el simbolismo y en los ritos relacionados con la experiencia de las diversas calidades del espacio: izquierda y derecha, centro, cenit y nadir...

—*Pero ¿no está también ligada la arquitectura a la temporalidad?*

—El simbolismo temporal va inscrito en el simbolismo arquitectónico o en la vivienda. En África, algunas tribus acostumbran a orientar las chozas de manera distinta según las estaciones, y no sólo la choza, sino también los objetos que se guardan en ella: algunos utensilios, diversas armas. Ahí tiene un caso ejemplar de la interrelación del simbolismo temporal y el simbolismo espacial. Pero la tradición arcaica es rica en ejemplos similares. Recordará lo que dice Marcel Granet acerca del «espacio orientado» en la China antigua.

—*Sí, y no es únicamente la casa la que se considera «sagrada», ni el templo, sino también el territorio, la tierra de la patria, la tierra natal...*

—Todo país natal constituye una geografía sagrada. Para quienes han tenido que abandonarla, la ciudad de la infancia y de la adolescencia se convierte por siempre en una ciudad mítica. Para mí, Bucarest es el centro de una mitología inagotable. A través de esa mitología llegué a conocer su verdadera historia. Y la mía, quizá.

LA INDIA ESENCIAL

EL APRENDIZ DE SANSCRITISTA

—El 18 de noviembre de 1948 escribe en su Diario: *«Hace veinte años, hacia las quince treinta horas, según creo, salí de la estación del Norte de Bucarest con dirección a la India. Todavía me veo en el momento de partir; veo a Ionel Jianu con el libro de Jacques Riviére y el paquete de cigarrillos, sus últimos regalos. Yo llevaba dos pequeñas maletas. ¡Lo que habrá influido en mí aquel viaje antes de cumplir los veintidós años! ¿Cómo habría sido mi vida sin la experiencia de la India al comienzo de mi juventud? Y la seguridad que desde entonces me acompaña: pase lo que pase, siempre habrá en el Himalaya una gruta que me espera...». ¿Podría responder ahora a esa pregunta que entonces se hizo a propósito de la influencia de la India en su vida y en su obra? ¿En qué sentido le ha formado la India? Este será, si le parece bien, el tema esencial de nuestra conversación de hoy.*

Quedábamos en que Dasgupta le esperaba en Madrás.

—Sí, estaba trabajando allí sobre textos sánscritos, en la biblioteca de la Sociedad teosófica, célebre por su colección de manuscritos. Allí le conocí y nos dedicamos inmediatamente a preparar mi estancia en Calcuta. En 1928 era un hombre que podría tener cuarenta y cinco años. Era bajo, grueso, de ojos un poco hinchados, «ojos de batracio», diríamos, y una voz que me pareció, como la de los bengalíes en general, muy melodiosa. Una profunda amistad terminaría por unirme a aquel hombre, al que admiré mucho.

—Sus relaciones con Dasgupta, ¿fueron las que suelen darse entre profesor y alumno o las de discípulo y maestro, o guru?

—Lo uno y lo otro. Al principio, yo era el estudiante y él era el profesor de corte universitario, al estilo occidental. Fue él mismo el que trazó mi programa de estudios en la universidad de Calcuta; él me indicó las gramáticas, los manuales, los diccionarios indispensables. También se encargó él de buscarme una habitación en el barrio anglo-indio. Supuso, y con toda razón, que me resultaría muy difícil vivir desde el primer momento como un indio.

Trabajaba con él no sólo en la universidad, sino también en su casa, en el barrio Bhowanipore, el barrio indígena, muy pintoresco, en el que Dasgupta ocupaba una casa admirable. Al cabo de un año me sugirió la conveniencia de trabajar con *un pandit,* que él mismo se encargó de elegir, para iniciarme en la conversación en sánscrito. Me decía que más adelante tendría necesidad de hablar en sánscrito, siquiera a nivel elemental, para conversar con los *panedits,* los verdaderos yoguis, los religiosos hindúes.

—*¿En qué dificultades pensaba Dasgupta al asegurar que no le sería fácil vivir desde el primer momento al estilo indio?*

—Decía que al principio hasta la misma alimentación puramente india era poco recomendable. Quizá pensara también que me resultaría difícil vivir en el barrio indígena de Bhowanipore con el traje que yo llevaba, muy sencillo, pero europeo. Sabía que no me iba a ser posible pasar directamente, en el curso de unas cuantas semanas, ni siquiera de algunos meses, de la indumentaria europea al *dhoti* bengalí.

—*Por su parte, ¿sentía deseos de llevar la vida cotidiana de los bengalíes, de adoptar sus costumbres en cuanto a la alimentación y el vestido?*

—Sí, pero no al principio, pues no conocía aún nada de todo aquello. Iba al menos dos veces por semana a casa de Dasgupta para trabajar allí. Poco a poco, el aire misterioso de aquellas casas enormes con terrazas, rodeadas de palmeras y de jardines, terminaron por hacer su efecto.

—*He visto esa hermosa fotografía que aparecerá en las cubiertas de los «Cahiers de l'Herne». ¿Es la indumentaria que llevaba en Calcuta?*

—No, esa fotografía está hecha en el *ashram* del Himalaya. La indumentaria con que aparezco en ella era una túnica de color amarillo ocre. Es la indumentaria propia de un *swami* o un yogui. En Calcuta llevaba el *dhoti,* una especie de larga camisa blanca.

—*¿Cree que la experiencia de vivir en la India puede ser distinta vistiendo como las gentes del país?*

—Creo que se trata de algo muy importante. Por de pronto, resulta mucho más cómodo, en el clima tropical, llevar un *dhoti* y caminar con los pies descalzos o en sandalias. Luego, se llama menos la atención. Como vivía al sol, estaba tan moreno como los demás, con el resultado de que pasaba casi desapercibido. Los niños ya no me gritaban: *White monkey!* Era además una forma de solidarizarse con la cultura en la que me quería iniciar. Mi ideal era llegar a hablar perfectamente el bengalí. Nunca lo conseguí, pero al menos lo leía. Traduje algunos poemas de Tagore e incluso intenté leer y hasta traducir los poetas místicos de la Edad Media.

No eran únicamente los aspectos erudito y filosófico, el yoga y el sánscrito, los que me interesaban, sino también la cultura india viva.

—*Su relación con la vida india no era tan sólo la de un intelectual, sino la de toda su persona...*

—La de toda la persona. Pero he de precisar que no abandoné la conciencia, digamos la *Weltanschauung* del hombre occidental. Quería aprender seriamente el sánscrito a la manera india, pero también con el método filosófico propio del espíritu occidental. Estudiar a la vez con los

recursos del investigador occidental y desde dentro. Jamás renuncié a mi instrumento de conocimiento específicamente occidental. Había trabajado algo con el griego, el latín y había estudiado la filosofía occidental; no deseché nada de todo esto. Al adoptar el *dhoti* o el *kutiar,* cuando estuve en el Himalaya, no rechacé mi tradición occidental. Como ve, también en el plano del aprendizaje reaparece mi sueño de totalizar los contrarios.

—*Del mismo modo que no fue el tormento metafísico lo que le llevó hacia el estudio de las religiones, tampoco fue el gusto de lo exótico o el deseo de perder su identidad lo que le condujo a vestir la túnica amarilla de los ascetas. Conservó su identidad, su formación occidental, en un deseo de acercarse a la India a través de esa perspectiva, para fundir finalmente dos puntos de vista o mejor aún para organizarlos y conjuntarlos.*

—Es la misma cosa. Estudié profunda, «existencialmente», la cultura india. Al comienzo del segundo año me dijo Dasgupta: «Ahora sí, ya ha llegado el momento, puede venir a vivir conmigo». Viví con él un año.

—*Su propósito no era únicamente estudiar la lengua y la cultura india, sino también el de practicar el yoga. Es decir, experimentar en su propio cuerpo y personalmente aquello de que se hablaba en los libros.*

—Exactamente. Enseguida hablaremos de la práctica que emprendí, vestido con mi *kutiar,* en el Himalaya. Pero estando aún en Calcuta, en casa de Dasgupta, le dije muchas veces: «Profesor, déme algo más que los textos». Pero él me respondía siempre: «Espere un poco, es preciso conocer de verdad todo esto desde el punto de vista filológico y filosófico...». Tenga en cuenta que el mismo Dasgupta era un historiador de la filosofía formado en Cambridge, un filósofo, un poeta. Pero pertenecía a una familia de *pandits* procedente de una aldea de Bengala, lo que significa que dominaba perfectamente toda la cultura tradicional de una aldea india. Me decía a veces: «Para los europeos, la práctica del yoga resulta aún más difícil que para nosotros, los hindúes». Quizá temía las consecuencias. Calcuta es una gran ciudad y, en efecto, no es prudente practicar el *pranayama,* el ritmo de la respiración, en una ciudad en que el aire está siempre un tanto contaminado. Lo supe más tarde, en Hardwar, en las laderas del Himalaya, en una atmósfera más favorable...

—*¿Cómo trabajaba con Dasgupta? ¿Cómo aprendió el sánscrito, primero con él y luego con el* pandit?

—Bien, por lo que se refiere al estudio del sánscrito, apliqué ¿método del indianista italiano Angelo de Gubernatis, tal como él mismo lo expone en *Fibra* su autobiografía. Consiste en trabajar doce horas al día con una gramática, un diccionario y un texto. Es lo que él mismo hizo en Berlín. Weber, su profesor, le había dicho: «Gubernatis (era a comienzos del verano),

en otoño empiezo mi curso de sánscrito, pero resulta que es el segundo curso, y no es posible empezar de nuevo sólo en beneficio suyo. Va a ser preciso que adelante por su cuenta...». Gubernatis se encerró en un refugio, muy cerca de Berlín, con su gramática y su diccionario de sánscrito. Dos veces por semana, alguien le llevaba pan, café y leche. Tenía razón, y me decidí a seguir su ejemplo. Por otra parte, yo había hecho ya algunas experiencias, no tan radicales, pero, en fin... Cuando estudiaba inglés, por ejemplo, trabajaba muchas horas seguidas. Pero esta vez, desde el principio, trabajaba doce horas al día y *únicamente* el sánscrito. Como únicas interrupciones me permitía algunos paseos y la hora del té o de las comidas, que aprovechaba para perfeccionar mi inglés: lo leía muy bien, pero lo hablaba muy mal. Dasgupta, en su casa, me hacía preguntas de vez en cuando, me entregaba algún texto para traducirlo y de este modo podía observar mis progresos. Fueron rápidos, pero creo que se debió a este esfuerzo que suponía dedicarme a estudiar sólo el sánscrito. Durante muchos meses no toqué siquiera un periódico, una novela policiaca, nada. Esta concentración exclusiva en un solo tema, el sánscrito, me dio resultados sorprendentes.

—*Pero con ese método quizá se corra el riesgo de no lograr la exactitud y la viveza propias de la lengua hablada.*

—Ciertamente, pero se trataba de sentar ante todo y para empezar unas bases sólidas, de adquirir las estructuras, la concepción gramatical, el vocabulario básico... Más tarde, por supuesto, dediqué mi atención a la historia y a la estética indias, a la poesía, a las artes. Al principio, sin embargo, hay que atender a la adquisición metódica y exclusiva de los rudimentos.

—*Creo recordar que Daumal veía en el sánscrito la ocasión para un trabajo filosófico, como si la gramática del sánscrito predispusiera a una cierta metafísica, como si llevara al conocimiento de sí mismo y del ser. ¿Lo cree así? ¿Qué beneficios le reportó el conocimiento del sánscrito?*

—Tenía razón Daumal, pero en mi caso no era tanto el valor o la virtualidad filosófica de la lengua en sí misma lo que más me interesaba en principio... Lo que pretendía ante todo era dominar este instrumento de trabajo para leer unos textos que no destacaban precisamente por su valor filosófico. No eran el Vedanta o las *Upanishads* lo que por entonces me interesaba, sino ante todo los comentarios de los Yoga-Sutras, los textos tántricos, es decir las expresiones de la cultura india menos conocidas en Occidente, justamente porque su filosofía no está a la altura de las *Upanishads* o el Vedanta. Esto era lo que me interesaba más que nada, pues aspiraba a conocer las técnicas de la meditación y de la fisiología mística, es decir el Yoga y el Tantra.

—*Aprendió el italiano para leer a Papini, el inglés para leer a Frazer, el sánscrito para leer los textos tántricos. Se trata siempre, al parecer, de abrir una puerta a algo que le interesa. La lengua es el camino, jamás el fin. ¿No le plantea todo esto una cuestión? Hubiera podido convertirse no en un historiador de las religiones, de los mitos, del mundo de la imaginación, sino en un sanscritista, en un lingüista. Cabía dentro de lo posible una obra totalmente distinta, un Eliade diferente. Hubiera ingresado en el gremio de los Jacobson, de los Benveniste, aportando su estilo peculiar a este campo. Se podría soñar en esa obra imaginaría... ¿No le ha tentado nunca ese camino?*

—Siempre que he tratado de aprender una nueva lengua ha sido para poseer un nuevo instrumento de trabajo. Una lengua ha sido siempre para mí una posibilidad de comunicación: leer, hablar si fuera posible, pero sobre todo leer. Pero hubo un momento mientras permanecí en la India, en Calcuta, cuando contemplaba los esfuerzos de un comparativismo más amplio —por ejemplo, las culturas indoeuropeas con las culturas preindias, las culturas oceánicas, las culturas del Asia central—, cuando contemplaba aquellos sabios extraordinarios como Paul Pelliot, Przylusky, Sylvain Lévy, conocedores no sólo del sánscrito y el pali, sino también del chino, el tibetano, el japonés y, además, de las lenguas llamadas austroasiáticas, me sentía fascinado por aquel universo enorme que se habría a la investigación. Y*a no se trataba únicamente* de la India aria, sino además de la India aborigen, de la apertura hacia el Sudeste asiático y Oceanía. Yo mismo intenté iniciar ese camino. Dasgupta me disuadió. Y tenía *razón.* Había sabido adivinar. Pero emprendí el estudio del tibetano con una gramática elemental. Pude observar que, al tratarse de algo que no había deseado verdaderamente, del mismo modo que había deseado el sánscrito o el inglés o más tarde el ruso o el portugués, la cosa no marchaba muy bien. Entonces me puse furioso y abandoné. Me dije que jamás alcanzaría la competencia de un Pelliot, de un Sylvain Lévy, que jamás sería un lingüista, ni siquiera un sanscritista. La lengua en sí misma, sus estructuras , su evolución, su historia, sus misterios no me atraían como...

—*¿Como la imagen, como los símbolos?*

—Exactamente. La lengua no era para mí sino un instrumento de comunicación, de expresión. Más tarde me sentí contento de haberme detenido en este punto. Porque, en definitiva, se trata de un océano. Nunca se acaba la tarea: hay que aprender el árabe, y después del árabe el siamés, y después del siamés el indonesio, y después del indonesio el polinesio, y así por el orden. He preferido leer los mitos, los ritos pertenecientes a esas culturas intentar comprenderlos.

YOGUI EN EL HIMALAYA

—*En septiembre de 1930 sale de Calcuta en dirección al Himalaya. Se separa de Dasgupta...*

—Sí, a causa de una desavenencia, que lamento mucho. También él la lamentó. Lo cierto es que ya no me interesaba permanecer en aquella ciudad en que, sin Dasgupta, nada tenía que hacer. Marché hacia el Himalaya. Me fui deteniendo en numerosas ciudades, pero al final decidí quedarme algún tiempo en Hardwar y Rishikesh, pues allí es donde empiezan los verdaderos eremitorios. Tuve la suerte de conocer a Swami Shivananda, que habló al *mohant,* el superior, y me consiguió una pequeña choza en el bosque... Las condiciones eran muy sencillas: llevar un régimen vegetariano y prescindir de la indumentaria europea; se entregaba al aspirante una túnica blanca. Cada mañana había que «mendigar» leche, miel y queso. Me quedé allí, en Rishikesh, seis o siete meses, quizá hasta abril.

-Rishikesh está ya en el Himalaya, pero aún no es el Tíbet.

—Para ir al Tíbet hacía falta pasaporte... Sin embargo, en 1929, pasé tres o cuatro semanas en Darjeeling, en el Sikkim, que limita con el Tíbet y donde ya se nota una atmósfera tibetana. Se ven muy bien las montañas del Tíbet.

—*¿Cómo era el paisaje en torno a su choza?*

—Mientras que Darjeeling está a no sé cuántos metros de altura, en un paisaje alpino, Rishikesh se halla a orillas del Ganges, pero el Ganges es allí un pequeño río: cincuenta metros en algunos sitios y luego, de golpe, doscientos metros; a veces se estrecha mucho: veinte metros, diez metros. Allí hay selva, la jungla. En mis tiempos no se veía por allí otra cosa que unas cuantas chozas y un pequeño templo hindú. No había gente. En el bosque, las chozas estaban escalonadas a lo largo de dos o tres kilómetros, a doscientos metros unas de otras, a veces sólo a ciento cincuenta o cincuenta. Desde allí se subía a Lakshmanjula, primera etapa de mi peregrinación, por así decirlo. Allí resulta muy elevada la montaña. Había una serie de grutas en las que vivían los religiosos, contemplativos, ascetas, yoguis. Conocí a muchos de ellos.

—*¿Cómo eligió a su gurú?*

—Era Swami Shivananda, pero por entonces nadie le conocía, no había publicado nada (luego publicaría unos trescientos volúmenes...). Antes de convertirse en Swami Shivananda había sido médico, tenía una familia y conocía muy bien la medicina europea, que había practicado, según creo, en Rangún. Después lo abandonó todo un buen día. Se despojó de su traje europeo y vino a pie desde Madras a Rishikesh. Tardó casi un año en recorrer el camino. Es un hombre que me interesó por el hecho de que poseía una

formación occidental. Igual que Dasgupta. Era un buen conocedor de la cultura india y estaba en condiciones de comunicarla a un occidental. No se trataba de un erudito, pero tenía una larga experiencia del Himalaya; conocía los ejercicios del yoga, las técnicas de la meditación. Era médico y, en consecuencia, entendía perfectamente nuestros problemas. Fue él quien me orientó un poco en las prácticas de la respiración, de la meditación, de la contemplación. Cosas que yo conocía de memoria, pues no sólo las había estudiado en los textos y los comentarios, sino que además había oído hablar de ellas a otros *saddhu* y contemplativos en Calcuta, en casa de Dasgupta, y en Santiniketan, donde conocida Tagore. Siempre había ocasión de conocer a alguien que ya había practicado algún método de meditación. Sabía de todo esto, por consiguiente, algo más de lo que hay en los libros, pero nunca había intentado ponerlo en práctica.

—*Acaba de hablar de la jungla. ¿Habremos de pensar en tigres, en serpientes?*

—No recuerdo haber oído hablar nunca de tigres, pero había muchas serpientes, y también monos, unos monos extraordinarios. Creo que fue al tercer día de mi instalación en la choza cuando vi una serpiente. Tuve un poco de miedo, tenía la impresión de que era una cobra; le lancé una piedra para espantarla. Un monje me vio y me dijo (hablaba muy bien el inglés; era un antiguo magistrado): «¿Por qué? Aunque sea una cobra, nada hay que temer. En este eremitorio no se recuerda que se haya producido ni una sola mordedura de serpiente». Me quedé perplejo, pero le pregunté: «¿Y más abajo, en la llanura?» Respondió él: «Sí, allí es verdad, pero no aquí». Coincidencia o no... En cualquier caso, a partir de entonces, cuando veía una serpiente, la dejaba pasar tranquilamente. Y esto era todo. Nunca volví a espantar a una serpiente lanzándole un guijarro.

—*Han pasado casi cincuenta años entre aquellos tiempos del yogui novicio y el día de hoy en que ya se ha convertido en autor célebre de tres obras sobre el yoga. Uno de ellos lleva como subtítulo* Inmortalidad y libertad. *Otro se titula* Técnicas del yoga... *¿Qué es el yoga? ¿Un sendero místico, una doctrina filosófica, un arte de vivir? ¿Cuál es su objetivo, dar la salvación o dar la salud?*

—A decir verdad, desde hace algún tiempo ya no me interesa tanto hablar del yoga. Empecé mi tesis en 1936; llevaba por título *Yoga, ensayo sobre los orígenes de la mística india.* Se me reprochó, y con razón, el término «mística».

—*Había trabajado bajo la dirección de Dasgupta, e incluso, según creo, le dictó su comentario de Patañjali...*

—Sí, pero antes ya me sentí interesado por el aspecto técnico

de la pedagogía espiritual india. Conocía, evidentemente, la Tradición especulativa, desde las Upanishads hasta Shankara, es decir la filosofía, la

gnosis, que había apasionado a los primeros indianistas occidentales. Por otra parte, había leído los libros sobre los rituales... Pero sabía además que existía una técnica espiritual, una técnica psicofisiológica, que no era pura filosofía o sistema ritual. En efecto, había leído algunas obras sobre Patañjali y los libros de John Woodroff (bajo el nombre de Arthur Avallon) sobre el tantrismo. Pensaba que con este método tántrico, es decir con esta serie de ejercicios psicofisiológicos (a los que he llamado «fisiología mística», pues se trata de una fisiología más bien imaginaria), teníamos una oportunidad de descubrir ciertas dimensiones poco atendidas de la espiritualidad india. Dasgupta ya había presentado el aspecto filosófico de este método. Por mi parte, juzgaba importante la descripción de las técnicas en sí mismas y la presentación del yoga en un horizonte comparativo: junto al yoga clásico, descrito por Patañjali en los *Yoga-Sutras,* los diversos yogas «barrocos», marginales, y también el yoga practicado por Buda y el budismo en la India y luego en el Tíbet, el Japón y China. De ahí mi interés por adquirir una experiencia personal de esas prácticas, de esas técnicas.

—*¿No habrá alguna relación entre ese deseo y la «lucha contra el sueño» de su adolescencia?*

—En mi adolescencia tenía mucho que leer y me daba cuenta de que no se logra gran cosa si se duerme durante siete horas, siete horas y media. Empecé entonces un ejercicio que creo haber inventado. Cada mañana hacía sonar el despertador dos minutos antes que la anterior. En una semana gané, por tanto, un cuarto de hora. A seis horas y media de sueño por noche, dejé de adelantar el despertador durante tres meses, a fin de habituarme perfectamente a esta duración. Luego empecé de nuevo, siempre al ritmo de dos minutos. De este modo llegué a las cuatro horas y media de sueño. Luego, un día tuve vértigos y paré. Yo llamaba a aquello, con la grandilocuencia de los adolescentes, «la lucha contra el sueño». Después leí *L'Education de la volonté,* del doctor Payot. Recuerdo una página en que decía: «¿Por qué, mediante la simple intervención de la voluntad, no habría de sernos posible comer cosas que únicamente nuestros hábitos culturales nos hacen tener por no comestibles? Mariposas, por ejemplo, o abejas, gusanos, abejorros. O también un bocado de jabón». Yo me preguntaba: «¿por qué no?». Y empecé a «educar mi voluntad», pero creo que entendí mal el libro. En cualquier caso, deseaba dominar ciertas aversiones y ciertas tendencias naturales en un europeo.

El yoga, efectivamente, está emparentado con ese esfuerzo. El cuerpo pide movimiento, entonces se le inmoviliza en una sola posición, un *asana;* ya no se comporta uno como un cuerpo humano, sino como una piedra o una planta. La respiración es naturalmente arrítmica; el *pranayama* le impone un

ritmo. Nuestra vida psicomental está siempre agitada —Patañjali la define como *chittavritti,* «torbellinos de conciencia—, pero la concentración permite dominar ese torrente... El yoga significa en cierto modo una oposición al instinto, a la vida.

Pero no me atrajo el yoga únicamente por estas razones. La verdad es que si me sentí interesado por estas técnicas del yoga fue ante todo porque me resultaba imposible entender a la India únicamente a través de la lectura de los grandes indianistas y de sus libros sobre la filosofía vedanta, para la que el mundo es pura ilusión —*maya*— o a través del sistema monumental de los ritos. No podía entender que la India hubiera tenido grandes poetas y un arte admirable. Me daba cuenta de que en algún lugar existía una tercera vía, no menos importante, y que esta vía implicaba la práctica del yoga. Más tarde en Calcuta, oí decir que, en efecto, un profesor de matemáticas trabajaba en posición *asana* imponiendo un ritmo a su respiración, y con ventaja. Por otra parte, ya sabe que cuando Nehru se sentía fatigado, adoptaba durante algunos minutos la «posición del árbol». Son ejemplos aparentemente anecdóticos, pero lo cierto es que esa ciencia y ese arte del dominio del cuerpo y los pensamientos son importantísimos para la historia de la cultura y de la filosofía indias, de la creatividad india en una palabra.

—No le voy a hacer nuevas preguntas sobre los aspectos teóricos del yoga; unas pocas palabras no servirían para reemplazar los libros que ya ha escrito. Prefiero preguntarle por su experiencia personal y por lo que ésta le aportó para el resto de su vida.

—Si he sido tan discreto acerca de mi aprendizaje en Rishikesh, es por razones que le será fácil adivinar. Es posible, sin embargo, hablar de ciertas cosas. Por ejemplo, de los primeros ejercicios del *pranayama* que hice, bajo la vigilancia de mi gurú. A veces, cuando lograba someter a un ritmo mi respiración, él me interrumpía. No entendía por qué, pues me sentía muy bien y no estaba en absoluto fatigado... El me decía: «Está fatigado». *Ya* ve, era importante contar con la guía de alguien que era médico y conocía por propia experiencia el yoga. Quedé convencido de la eficacia de esas técnicas. Creo incluso que llegué a entender mejor ciertos problemas... Pero, como le decía, no quiero insistir. En efecto, si se aborda esta cuestión, hay que decirlo todo, y ello exigiría entrar en detalles que implican extensos análisis.

-Sin embargo, ¿puedo preguntarle si le fue posible verificar

las maravillas o los prodigios que, según se dice, acompañan al yoga? En uno de sus libros habla de la juventud que el yogui conserva mucho tiempo: la meditación de un tiempo diferente, ampliado, que llega a producir en el cuerpo una longevidad extraordinaria...

—Uno de mis vecinos, un monje que iba absolutamente desnudo, un *naga,* había pasado de los cincuenta años y tenía un cuerpo de treinta. No hacía otra cosa que meditar durante todo el día y tomaba muy poco alimento. Yo no llegué a esa etapa en que son posibles tales cosas. Pero cualquier médico puede decirle que el régimen y la vida sana que se llevan en un eremitorio prolongan la juventud.

—*¿Qué hay de esas historias que se cuentan de paños mojados y helados que se colocan sobre la persona entregada a la meditación y que se secan varias veces a lo largo de la noche?*

—Muchos testigos occidentales lo han visto. Alexandra David-Neel, por ejemplo. Es lo que se llama en tibetano *gtumo.* Se trata de un calor extraordinario que produce el cuerpo y que es capaz de secar una tela. A propósito de este «calor místico» o, más exactamente, generado por lo que se llama la «físiología sutil», hay documentos muy serios. La experiencia de los paños helados que se secan rápidamente al ser colocados sobre el cuerpo de un yogui es una cosa ciertamente real.

UNA VERDAD POÉTICA DE LA INDIA

—*Su experiencia de la India no aparece únicamente en sus estudios, sino también en sus novelas:* Medianoche en Serampore, La noche bengalí... *y en* Isabel y las aguas del diablo, *inédita en francés, que escribió, según me dijo, como un desahogo durante su intensa dedicación al aprendizaje del sánscrito.*

—Efectivamente, después de seis o siete meses de gramática sánscrita y de filosofía india, me detuve, ansioso de soñar un poco. Me encontraba en Darjeeling y allí dí comienzo a esa novela, un poco autobiográfica, un poco fantástica. Quería penetrar y conocer aquel mundo imaginario que me obsesionaba. Escribí la novela en unas cuantas semanas. De este modo recuperé la salud y el equilibrio.

—*En ese relato aparece un joven rumano que atraviesa Ceylán, Madrás y se detiene en Calcuta, donde se encuentra con el diablo.*

—Llega a Calcuta, se instala en una pensión anglo-india, como aquélla en que yo vivía. Hay allí muchachas, jóvenes fascinados por toda clase de problemas. Viene luego la presencia del «diablo» y toda una serie de cosas que suceden porque el personaje principal está obsesionado por el «diablo»...

—*En* Medianoche en Serampore, *lo mismo que en* El secreto del doctor Honigberger, *aparece también la fantasía.*

—Son dos novelas escritas diez años más tarde. Entre *Isabel* y estas dos novelas hay otra más o menos autobiográfica, *La noche*

—*Me gustaría que nos detuviéramos algo más en* Medianoche en Serampore... *¿Hasta qué punto pueden creerse los hechos que en ella se narran? ¿Son puramente fantásticos esos personajes que reviven un pasado? ¿O es que cree un poco en tal posibilidad? Porque, en efecto, a veces se escuchan historias extrañas contadas por personas dignas de crédito...*

—Yo creo en la realidad de las experiencias que nos hacen «salir del tiempo» *y* «evadirnos del espacio». Durante estos últimos años he escrito varias novelas en que se plantea esta posibilidad de salirse de un determinado momento histórico... de situarse en un espacio distinto, como ocurre a Zerlendi. Al describir los ejercicios yóguicos de Zerlendi en *El secreto del doctor Honigberger,* he aportado ciertos indicios basados en mis propias experiencias, que he silenciado en mis libros sobre el yoga. Pero al mismo tiempo he añadido algunas inexactitudes, justamente para enmascarar los datos reales. Por ejemplo, se habla de un bosque de Serampore, pero en Serampore no hay ningún bosque. Por tanto, si alguien pretendiera verificar en concreto la trama de la novela, se daría cuenta de que el autor no se limita a hacer un reportaje, puesto que ha inventado el paisaje. Esto llevaría a la conclusión de que también el resto ha sido inventado, cosa que no es verdad.

—*¿Cree que pueden ocurrir efectivamente las cosas que les suceden a los personajes de* Medianoche en Serampore?

—Sí, en el sentido de que alguien puede tener una experiencia tan «convincente» que se vea obligado a considerarla real.

—*Al final de* El secreto del doctor Honigberger *—un investigador que efectivamente ha existido, al que cita al principio de* Patañjali y el Yoga— *el lector puede dudar entre varias claves para resolver el enigma. ¿Cuál es la suya?*

-Para algunos lectores puede resultar evidente. Como el personaje que narra esa historia afirma ser Mircea Eliade, un hombre que ha pasado algunos años en la India, que ha escrito un libro sobre el yoga...

- *Ese es el narrador, pero no se nombra como Eliade...*

- No, pero Mme Zerlendi le escribe: «Como ha pasado muchos años en la India...». Pero, en aquella época, ¿quién podía ser ese rumano que había marchado a la India, que había escrito un libro sobre el yoga? El narrador, por consiguiente, es Eliade. Y Zerlendi, un hombre dotado de clarividencia, se da cuenta de que, por un accidente lamentable, el documento extraordinario que había ocultado con la esperanza de que un día lo descifrara alguien y se convenciera de la realidad de algunos hechos relacionados con el yoga, ese documento acababa de ser descifrado por alguien que conocía el sánscrito y el yoga y que además era un novelista, que no dejaría de sentirse tentado —justamente lo que yo hice— por la idea de narrar aquella historia extraordinaria. Entonces, para suprimir cualquier

peligro de que alguien verificara la autenticidad del relato —pues no resultaría difícil identificar la casa y encontrar su biblioteca y los manuscritos —, en una palabra, para probar que no se trata sino de una fantasía literaria, Zerlendi transforma su casa, hace desaparecer la biblioteca y su familia afirma no conocer al narrador. Y todo esto para evitar que el documento que me disponía a resumir en mi novela no fuera considerado auténtico.

—No *estoy seguro de que esta conversación haya de resultar clara para quienes no hayan leído el libro. Mejor así, pues espero que esa misma oscuridad les anime a descubrirlo... Por mi parte, ya no sé qué pensar. Me siento en la misma situación que los personajes de su último libro que escuchan al «viejo». El suyo es un arte diabólico a la hora de desconcertar a sus oyentes a través de unas historias en las que ya no es posible distinguir lo verdadero de lo falso, la izquierda de la derecha.*

—Es verdad. Incluso pienso que ésa es una parte característica de mi prosa.

—*¿No habrá un tanto de malicia en el placer que le produce la idea de confundir un tanto a su interlocutor?*

—Eso, quizá, forma parte de una especie de pedagogía; no debe entregarse al lector una «historia» perfectamente transparente.

—¿La pedagogía y el gusto por el *laberinto?* —Sí, una prueba iniciática al mismo tiempo.

—*Dejemos, pues, a sus lectores ante la puerta del laberinto, a la entrada del bosque de Serampare y de la biblioteca india de Zerlendi. En compensación, nada hay de fantástico en* La noche bengalí. *Cuando recuerdo este libro —porque, efectivamente, es un libro sobre el que se ha de reflexionar, pues se abre a la lectura menos que al recuerdo de la lectura— hay algo que me llama la atención sobre todo: la imagen y la evocación de aquella muchacha, la presencia del deseo mismo.. La historia es sencillísima, pero irradia hasta abrasar una belleza codiciable como los frescos de Ajanta y como la poesía erótica de la India... ¿Cómo ve este libro con la distancia?*

—Bien, se trata de una novela medio biográfica. Comprenderá que...

—*Entiendo que quiera guardar el mismo silencio sobre los secretos de la gnosis y los secretos del amor... Pero, puesto que acabamos de evocar el arte de Ajanta, ¿se le ha ocurrido a alguien relacionar la figura, tan sensual, de* Maitreyi (La noche bengalí) *y los frescos de Ajanta? ¿Qué le ha hecho pensar esto?*

—Cierto, ya se ha hablado de ello. En una carta encantadora que me envió después de leer mi novela, Gastón Bachelard hablaba de «mitología del placer». Creo que tenía razón, pues, en cierto sentido, la sensualidad se transfigura...

—*Lo que ahora me dice enlaza directamente con una nota de su* Diario *del 5 de abril de 1947 a propósito de los frescos de Ajanta: «¡La sensualidad de estas imágenes*

fabulosas, la importancia inesperada del elemento femenino! ¿Cómo es posible que un monje budista pudiera "liberarse" de las tentaciones de la carne, rodeado de tantas, desnudeces soberbias, y triunfantes en su plenitud y en su belleza? Sólo una versión tántrica del budismo podía aceptar semejante elogio de la mujer y de la sensualidad. Algún día se comprenderá la función importante del tantrismo, que ha revelado e impuesto a la conciencia india el valor de las "formas" y de los "volúmenes" (el triunfo del antropomorfismo más lánguido sobre el aniconismo original)». El componente erótico de La noche bengalí, *su interés por el tantrismo y su visión del arte indio: esta nota permite envolverlos en la misma mirada.*

—Sí, además fue al contemplar los frescos de Ajanta como empecé a admirar el arte figurativo de la India. He de reconocer *que, al* principio, la escultura india me descorazonó. Pero una obra de Coomaraswamy me permitió captar el sentido de aquella acumulación de detalles. No basta allí la representación del dios, sino que se prodiga toda suerte de signos, de figuras humanas, mitológicas. ¡Nada de espacios vacíos! Aquello no me gustaba. Luego comprendí que el artista quiere absolutamente *poblar ese* universo, ese espacio que crea en torno a la imagen. Que quiere, en suma, llenarlo de vida. Terminé por admirar aquella escultura.

Precisando más, si he llegado a gustar tanto del arte indio ha sido por tratarse de un arte de significación simbólica, un arte tradicional. El artista no se propuso expresar nada en absoluto de orden «personal». Compartía con todos los demás el universo unitario de los valores espirituales propios del genio indio. Se trataba de un arte simbólico y tradicional, pero espontáneo, si puedo decir así. El hecho de beber en la fuente común jamás ha perjudicado al florecimiento de las formas distintivas, a su variedad. Y esto es verdad a propósito de todas las artes.

En la India, fue la música de Bengala la única que tuve, hasta cierto punto, ocasión de conocer. Pero lo que más me interesaba eran las artes plásticas, la pintura, los monumentos, los templos. Pero no únicamente corno «creaciones artísticas». Por ejemplo, el templo es una obra arquitectónica dotada de un simbolismo muy coherente, en que la función religiosa, con sus ritos y procesiones, se integra perfectamente en la misma arquitectura. Por otra parte, en la India, al igual que en todas las aldeas de la Europa oriental de hace quizá treinta o cuarenta años, el «objeto artístico» no era algo que se colgaba de la pared o se colocaba en una vitrina. Era un objeto que se utilizaba: una mesa, una silla, un vaso, un icono. *En* este sentido precisamente me interesaba el arte indio, el arte popular lo mismo que el de los templos, de las esculturas y las pinturas: por su integración en la vida cotidiana.

—*¿Y la literatura india?*

—Me gustaba mucho Kalidasa, que es quizá mi preferido. Es el único poeta que llegué a dominar, a pesar de que su sánscrito resulta muy difícil. Es innegable su genio poético.

Entre los modernos, he leído a algunos escritores de vanguardia, Acinthya, por ejemplo, un joven novelista bengalí (1930) muy influido por Joyce. Y, por supuesto, a Rabindranath Tagore.

—*Creo que fue Dasgupta quien le presentó a Tagore.*

—Sí, tuve la gran suerte de ser recibido varias veces por Tagore en Santiniketan. Yo tomaba muchas notas después de nuestras conversaciones y también sobre cuanto se decía de él, como hombre y como poeta, en Santiniketan. Allí era muy admirado, pero algunos le criticaban, y yo tomaba nota de todo ello. Espero que ese «cuaderno Tagore» exista todavía, en Bucarest, en mi biblioteca tantas veces cambiada de lugar. Admiraba a Tagore por el esfuerzo que desarrollaba para condensar en sí las cualidades, las virtudes, las posibilidades del ser humano. No era tan sólo un poeta excelente, un compositor excelente —escribió unas tres mil canciones, de las que algunos centenares, estoy seguro de ello, se han convertido hoy en «canciones populares» en Bengala—, un gran músico, un buen novelista, un maestro de la conversación... Su misma vida poseía una calidad específica. Pero no era una «vida de artista», como la que llevaban un D'Annunzio, un Swinburne o un Oscar Wilde. Era una vida rica y completa, abierta a la India y al mundo. Tagore se interesaba además por cosas que nadie se imaginaría que pudieran interesar a un gran poeta. Se ocupaba de los asuntos comunes, sentía una gran pasión por la escuela que había fundado en Santiniketan. Jamás se distanció de la cultura popular de Bengala. En su obra se advierte enseguida la importancia de la tradición rural, a pesar de que esté claro que también se inspiraba en Maeterlinck, por ejemplo. Además era hermoso. Tenía un gran éxito, se murmuraba que era un don Juan... Pero al mismo tiempo irradiaba una espiritualidad que se expresaba a través de todo su cuerpo, de sus gestos, de su voz. Un cuerpo, una estampa de patriarca.

—*Acaba de trazar un hermoso retrato que hace pensar en un Vinci, en un Tolstoi de Bengala. Sin embargo, en* La noche bengalí *evoca a Tagore en un tono...*

—... crítico, ciertamente. Expresaba así la actitud de la nueva generación bengalí. En la universidad tenía amigos, jóvenes poetas, jóvenes profesores que, por reacción frente a sus padres, veían en la obra de Tagore un no sé qué d'annunziano, y la calificaban de pacotilla... Puede que hoy esté un poco olvidado en la India, a causa de la grandeza de Aurobindo, de Radhakrishna, que es un gran sabio. Pero estoy seguro de que será redescubierto.

—*Es difícil evocar a Tagore y no nombrar a Gandhi...*

—Vi a Gandhi, y hasta le oí, pero de lejos y muy mal: el altavoz no funcionaba, si es que había alguno aquel día. Fue en Calcuta, en un parque, durante una manifestación no violenta... Pero le admiraba, como todo el mundo. Yo estaba preocupado por otros problemas, pero el éxito de su campaña de la no violencia llegó a interesarme enormemente. Entiéndase bien que por entonces yo era cien por cien *antibritish.* La represión inglesa contra los militantes del *swaraj* me exasperaba, me sublevaba.

-Sus sentimientos eran, en definitiva, los de su personaje de La noche bengalí: *aborrecimiento del colonizador e incluso del europeo...*

-Sí, muchas veces sentía bochorno al ser reconocido como blanco, me avergonzaba de mi raza. No era inglés, afortunadamente, y era ciudadano de un país que jamás había tenido colonias y que, por el contrario, había sido tratado durante siglos como una colonia. No tenía, por tanto, motivo alguno para sentir un complejo de inferioridad. Pero al sentirme europeo, me avergonzaba.

—¿Le preocupó «la política» —por decirlo del modo más simple— durante su juventud?

—En Rumania, nada absolutamente. Me sensibilicé a la política en la India. Allí en efecto, pude ver la represión. Y me decía: «¡Cuánta razón tienen los indios!». Aquél era su país, no reclamaban sino una especie de autonomía y sus manifestaciones eran completamente pacíficas, no provocaban a nadie, reclamaban lo que era su derecho. Pero la represión policiaca fue inútilmente violenta. En Calcuta tomé conciencia de la injusticia política y al mismo tiempo descubrí las posibilidades espirituales de la actividad política de Gandhi, aquella disciplina espiritual que permitía resistir a los golpes sin responder. Era como Cristo, el sueño de Tolstoi...

—Eso significa que se dejó ganar en corazón y alma por la causa de la no violencia...

—¡Y también de la violencia! Por ejemplo, un día escuché a un extremista y le di la razón. Entendía perfectamente que también deben existir algunos violentos. Pero en resumidas cuentas, estaba muy impresionado por la campaña de la no violencia. Además, no je trataba únicamente de una extraordinaria táctica, sino que constituía una admirable educación de las masas, una admirable pedagogía popular que se proponía ante todo el dominio de sí mismo. Era algo verdaderamente superior a la política quiero decir superior a la política contemporanea.

LAS TRES LECCIONES DE LA INDIA

—No tenía veintidós años cuando llegué a la India. Muy joven, ¿no le parece? Los tres años siguientes fueron esenciales para mí. La India me formó. Hoy trato de expresar cuál fue la enseñanza decisiva que allí recibí, y veo ante todo que es una lección triple.

En primer lugar, fue el descubrimiento de la existencia de una filosofía o más bien de una dimensión espiritual india que no era ni la de la India clásica —diríamos la de las *Upanishads y* del Vedanta; en una palabra, la filosofía monista— ni la devoción religiosa, la *bhakti.* Tanto el yoga como la *samkhya* profesan el dualismo: la materia por una parte y el espíritu por la otra. Sin embargo, no era el dualismo lo que me interesaba, sino el hecho de que, lo mismo en el yoga que en la *samkhya,* el hombre, el universo y la vida no son ilusorios. La vida es real, el mundo es real. Y es posible conquistar el mundo, es posible dominar la vida. Y aún más, en el tantrismo, por ejemplo, la vida humana puede ser transfigurada mediante los ritos, ejecutados a continuación de una larga preparación yóguica. Se trata de una transmutación de la actividad fisiológica, por ejemplo, de la actividad sexual. En la unión ritual, el amor ya no es un acto erótico o un acto simplemente sexual, sino una especie de sacramento; exactamente como beber vino, en la experiencia tántrica, ya no es beber una bebida alcohólica, sino compartir un sacramento... Descubrí, pues, esa dimensión tan olvidada por los orientalistas, descubrí que la India ha conocido ciertas técnicas psicofisiológicas gracias a las cuales puede el hombre a la vez gozar de la vida y dominarla. La vida puede ser transfigurada mediante una experiencia sacramental. Este es el primer punto.

—«La vida transfigurada», ¿es lo que llama en otro lugar «la existencia santificada»?

—Sí, en resumidas cuentas, viene a ser lo mismo. Se trata de ver que a través de esta técnica, y también a través de otras vías o métodos, es posible santificar de nuevo la vida, santificar de nuevo la naturaleza...

El segundo descubrimiento, la segunda enseñanza es el sentido del símbolo. En Rumania no me sentí atraído por la vida religiosa, las iglesias me parecían abarrotadas de iconos. Entiéndase bien que aquellos iconos no me parecían ídolos, pero... En la India, mientras vivía en una aldea bengalí, pude ver cómo las mujeres y las muchachas tocaban y engalanaban un *lingam,* un símbolo fálico o más exactamente un falo de piedra anatómicamente muy exacto. Al menos las mujeres casadas no podían ignorar su naturaleza, su función fisiológica. Así entreví la posibilidad de «ver» el símbolo en el *lingam.* El *lingam* era el misterio de la vida, de la creatividad de la fecundidad que se manifiesta a todos los niveles cósmicos. Esta epifanía de la vida era Siva, no el

miembro que conocemos. Aquella posibilidad de sentirse religiosamente movido por la imagen v el símbolo me reveló todo un mundo de valores espirituales. Entonces me dije: es verdad que al contemplar un Icono, el creyente no percibe tan sólo la figura de una mujer que sostiene en los brazos un niño, sino que ve a la Virgen María, a la Madre de Dios, la *Sophia.,..* Este descubrimiento de la importancia del simbolismo religioso en las culturas tradicionales, puede imaginarse la importancia que tuvo en mi formación como historiador de las religiones.

En cuanto al tercer descubrimiento, podríamos caracterizarlo como «el descubrimiento del hombre neolítico». Poco antes de mi partida tuve la suerte de pasar algunas semanas en la India central, con ocasión de... una especie de cacería de cocodrilos, entre los aborígenes, los santali, que son prearios. Quedé impresionado al comprobar que la India tiene aún unas raíces muy profundas que se hunden no sólo en la herencia aria o dravídica, sino también en el suelo asiático, en la cultura aborigen. Era aquélla una civilización neolítica, basada en la agricultura, es decir en la religión y en la cultura que acompañaron al descubrimiento de la agricultura, concretamente la visión del mundo y de la naturaleza en cuanto círculo ininterrumpido de la vida, la muerte y la resurrección, ciclo especítico de la vegetación, pero que rige también la vida humana y constituye al mismo tiempo un modelo para la vida espiritual... De este modo llegué a entender la importancia de la cultura popular rumana y balcánica. Al igual que la cultura de la India, también se trata de uña cultura folklórica, basada en el misterio de la agricultura. Evidentemente, en Europa oriental hay unas expresiones cristianas; por ejemplo, se supone que el trigo nació de las gotas de la sangre de Cristo. Pero todos estos símbolos tienen un fondo muy arcaico, neolítico. En efecto, aún hace treinta años existía desde China a Portugal una unidad de base, la unidad solidaria de la agricultura, que tenía en la agricultura su respaldo seguro y que se apoyaba, por consiguiente, en el legado del Neolítico. Esta unidad de cultura fue para mí una revelación. Descubrí que aquí, en la misma Europa, las raíces son más profundas de lo que nosotros creíamos, más profundas que el mundo griego o romano o incluso mediterráneo, más profundas que el mundo del Próximo Oriente antiguo. Y estas raíces nos revelan la unidad fundamental no sólo de Europa, sino también de toda la *ekumene* que se extiende desde Portugal hasta China, desde Escandinavia hasta Ceylán.

—*Cuando se leen, por ejemplo, los primeros capítulos de su* Historia de las creencias *y* de las ideas religiosas, *se puede entreverla importancia que para su pensamiento, para su obra, tuvo esta* revelación, *el encuentro, más allá del hombre indio, con el hombre neolítico, el hombre «primitivo». ¿Podría precisar más en que grado fue ello importante?*

—En la India descubrí aquello que más tarde llamaría yo la «religiosidad cósmica», es decir, la manifestación de lo sagrado a través de los objetos o de los ritmos cósmicos: un árbol, un manantial, la primavera. Esta religión, viva aún en la India, es la misma contra la que lucharon los profetas, *y* con razón, puesto que Israel era el depositario de una revelación religiosa distinta. El monoteísmo mosaico el conocimiento personal de un Dios que interviene en la historia *y* que no manifiesta su fuerza únicamente a través de los ritmos de la naturaleza, a través del cosmos, como los dioses de las religiones politeístas. Ya sabe que este tipo de religión cósmica al que damos el nombre de «politeísmo» o «paganismo» estaba muy desacreditado no sólo entre los teólogos, sino también entre ciertos historiadores de las religiones. Yo viví entre paganos, viví entre gentes que participaban de lo sagrado a través de sus dioses. Y sus dioses eran figuras o expresiones del misterio del universo, de esta fuente inagotable de creación, de vida y de bienaventuranza... A partir de ahí comprendí el interés que todo ello implicaba para la historia general de las religiones. En resumen, se trataba de descubrir la importancia y el valor espiritual de lo que llamamos el «paganismo».

Ya sabe que la época prelítica y el paleolítico duraron quizá dos millones de años. Es muy probable que la religión de aquella humanidad arcaica fuera análoga a la religión del cazador primitivo. Se establecían unas relaciones a la vez existenciales y religiosas entre cazador y la pieza a la que perseguía y trataba de abatir por una parte y con el «Señor de las fieras», divinidad que protegía tanto al cazador como a la caza, por otra. Por esta razón sin duda atribuía el cazador primitivo una gran importancia religiosa al hueso, al esqueleto y a la sangre... Luego, quizá hace doce o quince mil años, se produjo la invención de la agricultura, que aseguró e incrementó los recursos alimenticios del hombre, y por ello mismo hizo posible toda la evolución ulterior: aumento de la población, edificación de aldeas y luego ciudades, es decir la civilización urbana con todas las creaciones políticas del Próximo Oriente antiguo.

La invención de la agricultura, y no es ésta una de sus consecuencias menos importantes, hizo posibles ciertas experiencias religiosas. Por ejemplo, la relación que se estableció entre la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer. La Gran Diosa es la Tierra Madre. La mujer adquiere entonces una enorme importancia religiosa y a la vez económica, en virtud de su solidaridad mística con la tierra, que garantiza la fertilidad y, en consecuencia, la vida. Y, como le decía hace un momento, también gracias a la agricultura captó el hombre la idea del ciclo — nacimiento, vida, muerte, renacimiento — y supo valorar su propia existencia integrándola en el ciclo cósmico. El hombre neolítico comparó por vez primera la vida humana con la vida de una flor, de una planta; El cazador primitivo se sentía mágicamente

vinculado al animal; ahora el hombre se hace místicamente solidario de la planta. La condición humana comparte el destino de la planta y, por ello mismo, se integra en un ciclo infinito de nacimientos, de muertes y de renacimientos... Entiéndase bien, las cosas son mucho más complicadas, pues se trata de un sistema religioso que integra todos los simbolismos de la fecundidad, de la muerte y del renacimiento: la Tierra Madre, la luna, la vegetación, la mujer, etc. Creo que este sistema contenía en germen las formas esenciales de todas las religiones que vendrían después.

Y aun podemos observar otra cosa: con la agricultura nace el sacrificio cruento. Para el hombre primitivo, el animal *está ahí*, en el mundo, es una realidad *dada.* La planta alimenticia, por el contrario, el grano no está dado, *no existía ya* desde el comienzo del mundo. Es el hombre el que mediante su trabajo y su magia *crea* una cosecha. Esto supone, con respecto al cazador, una enorme diferencia, ya que el hombre arcaico creía que no era posible crear nada sin el sacrificio cruento. Se trata de una concepción muy antigua, y casi universal, concretamente la creencia de que toda creación implica una transferencia mágica de la vida. Se proyecta, a través de un sacrificio cruento, la energía, *la* «vida» de la víctima sobre la obra que se pretende crear. Es curioso pensar en que cuando el cazador abatía su presa nunca hablaba de muerte. Algunas tribus siberianas piden perdón al oso, diciéndole: «No he sido yo el que te ha matado, sino mi vecino, el tungús o el ruso». En otros sitios se diría: «No he sido yo, ha sido el Señor de las Fieras el que nos ha dado permiso». Los cazadores no se reconocen responsables de la matanza. Entre los paleocultivadores, por el contrario, los mitos sobre el origen de las plantas alimenticias evocan a un ser sobrenatural que aceptó ser muerto para que de su cuerpo brotaran las plantas. De ahí que no fuera posible imaginar una creación sin sacrificio cruento. En efecto, los sacrificios cruentos, sobre todo humanos, están atestiguados únicamente entre los agricultores. Nunca entre los cazadores. En resumen, y esto es lo que importaba entender, a renglón seguido de este descubrimiento de la agricultura se revela todo un universo espiritual. Del mismo modo, con la metalurgia, se hace posible otro nuevo universo de valores espirituales. He pretendido comprender el mundo religioso del hombre arcaico. Por ejemplo, durante el Paleolítica, la relación entre el hombre y la planta no era en absoluto evidente. como tampoco lo era la importancia religiosa de la mujer. Una vez inventada la agricultura, la mujer pasa a ocupar un lugar importantísimo en la jerarquía religiosa.

—T*ambién llama la atención el hecho de que en los dos casos —la visión del hombre-planta y la institución de la muerte sa-grada— sea lo más importante la relación con la muerte, una relación determinada con la muerte. Queda igualmente claro que estos dos grandes ejes simbólicos pueden darse también en el mundo cristiano: grano que debe morir para renacer, muerte del cordero, pan y vino como*

cuerpo y sangre de la víctima sagrada. Su perspectiva del «hombre neolítico» da mucho que pensar... Sin embargo, como ya ha dicho, este descubrimiento no sirve únicamente para esclarecer el problema del «hombre religioso», sino que además ha permitido, mediante un largo rodeo, recuperar lo más cercano, lo familiar, la tradición rumana, por ejemplo. De no ser por todo esto, ¿le habría sido posible escribir ese texto que tanto me gusta sobre Brancusi? Brancusi, artista rumano, hombre moderno y padre de una determinada modernidad, y al mismo tiempo pastor en los Cárpatos. ¿Le habría sido posible comprender a Brancusi de la misma manera si no hubiera estado en contado, durante su estancia en la India, con la civilización original?

—Quizá no, en efecto. Acaba de resumir muy bien lo que pienso sobre este punto. Al captar la unidad profunda que existe entre la cultura aborigen india, la cultura de los Balcanes y la cultura rural de la Europa occidental, me encontraba como en mi ambiente. Al estudiar ciertas técnicas y ciertos mitos, me encontraba tan a gusto en Europa como en Asia. Nunca me sentí ante cosas «exóticas». Ante las tradiciones populares de la India, veía aparecer las mismas estructuras que en las tradiciones populares de Europa. Creo que esto me ayudó mucho a entender que Brancusi no *copió las* tradiciones del arte popular rumano. Por el contrario, se remontó hasta las mismas fuentes de la inspiración de los campesino rumanos o griegas y redescubrió esa visión extraordinaria de un hombre para quien la piedra existe *existe* de un modo, digamos, «hierofánico». Recuperó, desde dentro, el universo de los valores del hombre arcaico. Sí, la India me ayudó mucho a comprender la importancia, la autoctonía y al mismo tiempo la universalidad de la creación de Brancusi. Quien profundice de verdad hasta las fuentes, hasta las raíces que se hunden en el Neolítico, será muy rumano, muy francés y al mismo tiempo un hombre universal. Siempre me ha fascinado esta cuestión: ¿cómo recuperar la unidad fundamental, cuando no del género humano, al menos de una determinada civilización indivisa en el pasado de Europa? Brancusi logró recuperarla... Ya ve, con este descubrimiento y con este interrogante se cierra el círculo de mi formación en la India.

LA INDIA ETERNA

—*Ese interés cada día más vivo que sienten los occidentales, al parecer, por la India, por el yoga, ¿no le parece muchas veces un falso sucedáneo del absoluto?*

—Aunque haya abusos, exageraciones, un exceso de publicidad, se trata de una experiencia importantísima. La concepción psicológica del yoga se anticipó a Freud y a nuestro descubrimiento del inconsciente. En efecto, los sabios y ascetas indios sintieron la necesidad de explorar las razones oscuras del espíritu; habían comprobado que los condicionamientos fisiológicos, sociales, culturales, religiosos... eran fáciles de delimitar y, en consecuencia,

de dominar. Por el contrario, los grandes obstáculos para la vida ascética y contemplativa surgía de la actividad, del inconsciente, de los *samskara* y de los *vasana,* «impregnaciones», «residuos», «latencias» que constituyen lo que la psicología de las profundidades designa como «contenidos.», «estructuras» y «pulsiones» del inconsciente. Es muy fácil luchar contra las tentaciones mundanas, muy fácil renunciar a la vida familiar, a la sexualidad, a las comodidades, a la sociedad. Pero precisamente cuando uno se cree dueño de sí mismo, surgen de golpe los *vasana* y reaparece el «hombre condicionado» que somos cada cual. De ahí que el conocimiento de los sistemas de «condicionamiento» del hombre no podía ser para el yoga y para la espiritualidad india en general un fin en sí mismo. Lo importante no era conocer los sistemas de «condicionamiento», sino dominarlos. Se trabajaba sobre los contenidos del inconsciente para, «quemarlos». Pues, a diferencia del psicoanálisis, el yoga estima que es posible controlar las pulsiones del inconsciente.

Pero todo esto no constituye sino un aspecto. Hay otros. Es interesante, en efecto, conocer la técnica del yoga, pues no se trata de una mística, ni de una magia, una higiene o una pedagogía, sino de todo un sistema original y eficaz. Lo importante no es detener el propio corazón un momento —ya sabe que ello es posible— ni suspender el aliento durante algunos minutos. Lo que más interesa siempre es realizar una experiencia que permita conocer los límites del cuerpo humano.

Me parece, por tanto, evidente que ese interés por el yoga es importantísimo y que tendrá repercusiones y consecuencias felices. Entiéndame bien, esa literatura deprimente, esas obras de «vulgarización»...

—Ya sé que en estos momentos no piensa en hombres como Allan Watts, al que también conoció...

—Sí, y yo diría que muy bien. Era un genio de la adivinación por lo que se refiere a ciertas tradiciones orientales. Y conocía perfectamente, de primera mano, su propia religión. Ya sabe que fue sacerdote episcopaliano (Iglesia de Inglaterra). Conocía bien el cristianismo occidental y el zen, y también podía entender otras muchas cosas. Yo lo admiraba mucho. Además poseía un don rarísimo: se expresaba en un lenguaje que no era pretencioso, que no correspondía a una vulgarización superficial y que al mismo tiempo resultaba accesible. Creo que Watts no abandonó de verdad el sacerdocio, sino que buscó otro camino para comunicar al hombre moderno lo que los hombres de otras épocas llamaban «Dios». Se convirtió en un maestro, en un verdadero guru para la generación de los *hippies.* No tuve con él amistad íntima, pero creo que era honrado, y además admiraba mucho su potencia de

adivinación. A partir de algunos elementos, de algunos buenos libros, era capaz de presentar la esencia de una doctrina.

—*¿Qué pensaba Watts por su parte de los libros de Mircea Eliade?*

—Me leía y me citaba. Nunca me reprochó el no ser más «personal» en mis libros. En efecto, entendió perfectamente que mi objetivo consistía únicamente en hacer inteligible al mundo moderno —lo mismo occidental que oriental, a la India lo mismo que a Tokio o a París— unas creaciones religiosas y filosóficas poco conocidas o mal comentadas. Para mí, el conocimiento de los valores religiosos tradicionales es el primer paso hacia una restauración religiosa. Mientras que un hombre como Watts, y otros como él, creían —y quizá con razón— que es posible dirigirse a las masas con algo que se parezca a un «mensaje» y hacer que se despierten, yo pensaba que nosotros —producto de un mundo moderno — estarnos «condenados» a recibir toda revelación a través de la cultura. Hay que recuperar las fuentes a través de las formas y las estructuras culturales. Estamos «condenados» a aprender y a revivir a la vida del espíritu mediante los libros. En la Europa moderna ya no hay enseñanza oral ni creatividad folklórica. Por ello pienso que el libro tiene una enorme importancia, no sólo cultural, sino también religiosa, espiritual.

—*Eso quiere decir que no es uno de esos profesores que queman los libros o que afectan hacerlo.*

—¡No, desde luego!

—*Sin embargo, junto al universitario, al escritor, está siempre despierto en su persona el ermitaño de Rishikesh, el contemplativo... Me remito a la cita que he recogido al comienzo de esta conversación sobre la India: «La segundad de que pase lo que pase, siempre habrá en el Himalaya una gruta que me espera». ¿Es que recuerda constantemente esa gruta?*

—¡Sí, siempre! Esa es mi gran esperanza.

—*¿Y qué haría allí? ¿Soñar, leer, escribir, qué otra cosa?*

—Si la gruta existe todavía., y de seguro que existe; si no en Rishikesh, será en Lakshmanjula o en Bhadrinath, y puedo recuperarla... Una gruta del Himalaya es la libertad y la soledad. Creo que con eso basta: ser libre pero no estar aislado; se aísla uno tan sólo del mundo que acaba de abandonar, si es que se le abandona... Tuve sobre todo el sentimiento de la libertad, y creo que volveré a tenerlo.

—*Esta conversación sobre la India se acaba y justamente con la palabra* libertad, *que acaba de pronunciar. Esto me hace recordar una nota de su* Diario, *la del 26 de enero de 1961, que me llamó la atención: «Creo que mi interés por la filosofía y la ascesis hindúes se explica así: la India ha estado obsesionada por la* libertad, la *autonomía absoluta. Pero no de una manera ingenua, caprichosa, sino*

*teniendo en cuenta los innumerables condicionamientos del hombre, estudiándolos objetivamente, experimentalmente (Yoga) y esforzándose por hallar el instrumento que permitiera abolirlos o trascenderlos. Aún más que el cristianismo, el espiritualismo hindú tiene el mérito de introducir la libertad en el cosmos. El modo de ser de un ji*vanmukta *no está* dado *en el cosmos; por el contrario, en un mundo dominado por las leyes, la libertad absoluta es inimaginable. La India tiene el mérito de haber añadido una nueva dimensión al universo: la de la existencia libre».*

—Sí, hoy volvería a decir eso mismo.

INTERMEDIO

—Sí, he tendido sueños que juzgo muy importantes para mí. Sueños «iniciáticos» en el sentido de que sólo más tarde comprendí su significación, pero entonces aprendí mucho y adquirí una cierta confianza. He sentido que no soy guiado, sino que recibo una ayuda, que estoy ayudado por mi propio yo.

—*¿Ha tenido la costumbre de anotar regularmente sus sueños?*

—Sí, durante un verano que pasé en Ascona. Ya sabe que los famosos encuentros de Ascona, conocidos por el nombre de «Eranos», fueron organizados por Olga Froebe-Kapteyn, apasionada de la psicología de Jung. Ella misma me propuso esta experiencia. Tomé esas notas durante un mes, día por día, cada mañana. Pude darme cuenta de que aquellos sueños tenían verdaderamente una continuidad. Creo haber guardado el cuaderno en que anotaba también la fecha de cada sueño. Algunas veces conté esos sueños a los psicólogos y he anotado también sus interpretaciones.

—*¿Cree acaso que todo el que pretenda conocerse y perfeccionarse debe anotar sus sueños?*

—No quiero juzgar. Pero creo que siempre resulta útil anotar, un sueño. Recuerdo que después de releer por casualidad un cuaderno de mi *Diario* en que había anotado un sueño diez años atrás, entendí que este sueño anunciaba algo con toda precisión, y que aquello se cumplió. Creo, por tanto, que es cosa buena anotar los sueños, no sólo para verificar ciertas cosas, sino también y sin duda para conocerse mejor.

—*En su caso, quizá no se trate de «premoniciones», sino de un conocimiento profundo.*

—Creo que en esos sueños, que recuerdo muy bien con frecuencia, tenemos la autorrevelación del propio destino. Es el destino que se revela, en, el sentido de una existencia que se dirige hacia un fin preciso, una empresa, una obra que es necesario realizar... Se trata del destino profundo de cada

cual, y también de los obstáculos con que cada cual tropezará. Se trata de decisiones graves, irreversibles, que es preciso tomar...

—*En dos de los sueños recogidos entre los fragmentos publicados de su* Diario, *el tema es la memoria. En uno había escondido y olvidado unos objetos preciosos, sintió la amenaza de perder la memoria y se arrodillaba ante su mujer, la única capaz de salvarle... Citaré las palabras en que relata el otro: «Dos ancianos que mueren cada cual por su lado solos. Con ellos desaparecía para siempre y sin dejar rastro, sin testigos, una historia admirable (que yo conocía). Terrible tristeza. Desesperación. Me retiré a una habitación contigua y recé. Me decía: si Dios no existe, todo ha terminado, todo es absurdo».*

—He consignado también otros sueños, o al menos algunos episodios. Por ejemplo, aquél en que veía caer las estrellas y convertirse en panecillos. Yo los distribuía, diciendo: «¡Comed! Aún están calientes...». Es evidente que si recogí estos dos sueños en la selección de los *Fragmentos* fue porque me parecieron importantes. La pérdida de la memoria es algo que efectivamente me obsesiona. Yo poseía una memoria extraordinaria y ahora me doy cuenta de que ya no es lo mismo. También me ha obsesionado siempre la pérdida de la memoria como desaparición de un pasado, de una historia que sólo yo conocía.

El sueño de los dos ancianos... Si Dios no existe, todo es ceniza. Si no hay un absoluto que dé significación y valor a nuestra existencia, en este caso la existencia tampoco tiene sentido. No sé qué les ocurrirá a los filósofos que piensan de este modo; para mí, ello significaría no sólo la desesperación, sino aún más una especie de traición. Porque eso no es cierto, sé muy bien que no lo es. Si llegara a pensar que eso es cierto, la crisis sería tan profunda que, aparte de la desesperación personal, el mundo quedaría «roto», como decía Gabriel Marcel.

En esos sueños quizá se manifieste mi temor, mi terror ante la posibilidad de que llegue a desaparecer una herencia. Lo que ocurre a los dos ancianos puede ocurrirle también a Europa, con su herencia espiritual multimilenaria, puesto que las raíces de Europa se hunden en el Próximo Oriente antiguo. Esta herencia puede desaparecer. Y sería una pérdida no sólo para eso que llamamos Europa, sino también para todo el mundo. Por eso me aterrorizaba la desesperación de aquellos dos ancianos que morían aislados y sin transmitir nada. Es muy posible que nuestra herencia en vez de ser recibida y enriquecida por otras culturas, sea despreciada, ignorada e incluso destruida. Es notorio que las bombas atómicas pueden destruir las bibliotecas, los museos y hasta las ciudades... Pero una cierta ideología o algunas ideologías pueden suprimirla igualmente. Este sería tal vez el gran

crimen contra el espíritu, pues sigo pensando que la cultura, incluso la cultura llamada profana, es una creación del espíritu.

—*Al evocar la herencia europea perdida, despreciada en una palabra, nos lleva a mirar nuestra cultura como una más de las que Europa ha saqueado, roto, cuya memoria ha tratado de conservar en su obra. En su* Diario *ha escrito páginas estremecedoras sobre este tema: ve nuestros países ocupados por unos pueblos que nada saben de lo que fueron nuestras culturas, nuestros libros.*

—Sí, sería una tragedia, espiritual y cultural. Hemos saqueado otras culturas. Felizmente, hay otros occidentales que han descifrado las lenguas, conservado los mitos, guardado algunas obras maestras de arte. Siempre ha habido un puñado de orientalistas, de filósofos, de poetas que han salvado el sentido de ciertas tradiciones espirituales exóticas, extraeuropeas. Pero aun puedo imaginar una posibilidad terrible: la indiferencia; el desprecio absoluto hacia esa clase de valores. Puedo imaginarme una sociedad en que nadie se interesaría por una Europa destruida, olvidada, despreciada. Es una pesadilla, pero también una posibilidad.

EUROPA

RETORNO A BUCAREST

—*Entre su retorno a Rumania y su llegada a París transcurrieron casi quince años. Hoy nos ocuparemos de esa etapa, rica en acontecimientos. Pero ante todo, ¿por qué abandonó la India al cabo tan sólo de tres años?*

—Desde Calcuta había escrito varias cartas exaltadas acerca de mis últimos descubrimientos en la India. Desde hacía seis meses vivía en la soledad de un *ashram.* Mi padre adivinó que mi intención era permanecer en la India tres o cuatro años más, y hasta llegó a temer que no regresara nunca, que eligiera la soledad de un monasterio o que me casara con una india. Creo que acertaba... Como él se encargaba de renovar mi prórroga militar, aquel año, en enero de 1931, no lo hizo. En otoño me escribió que debía regresar. Mi padre era un antiguo oficial... Añadía: «Sería para mí una vergüenza y un gran deshonor para la familia que mi hijo fuera un rebelde». Regresé. Tenía la intención de volver enseguida a la India para continuar mis investigaciones. Entre tanto, defendí mi tesis, sobre el yoga, y la comisión universitaria me pidió que (preparase su publicación en francés.

—*En el sorteo le toca ir a la artillería antiaérea, pero a causa de su miopía le destinarán como intérprete de inglés en las oficinas... Su tesis se publica en 1936 bajo el título de* Le yoga, essai sur les origines de la mystique indienne... *Muy pronto se convertiría en escritor célebre al mismo tiempo que brillante universitario.*

LA GLORIA SUPERADA

—*¿Por dónde empezamos? ¿Por la jama?*

—Sí, «por la fama», pues me enseñó muchas cosas. Presenté *Maitreyi («La noche bengalí»)* a un concurso de novelas inéditas. Obtuve el primer premio. Era a la vez una novela de amor y una novela exótica; el libro tuvo un enorme éxito inesperado que sorprendió al editor y a mí mismo. Se hicieron numerosas reediciones. A los veintiséis años ya era «célebre»; los diarios hablaban de mí, la gente me reconocía en la calle, etc. Fue una experiencia muy importante, pues conocí muy joven lo que quiere decir «ser famoso», «ser admirado». Se trata de algo agradable, pero nada extraordinario. De este modo dejé de sentir aquella tentación para el resto de mi vida. Creo, sin embargo, que se trata de una tentación natural en todos los artistas, en todos los escritores. Todo autor espera obtener algún día un gran éxito, ser conocido y admirado por la masa de sus lectores. Yo lo tuve muy

joven y me sentía feliz de aquel éxito. Aquello me ayudó a escribir novelas que no tenían por fin alcanzar el éxito.

En 1934 publiqué *Le Retour du Paradis,* primer volumen de una trilogía "que comprendía además *Les Houligans* y *Vita nova.* Quería ser el representante de mi generación. Aquel primer volumen tuvo un cierto éxito. Pensaba que aquellos jóvenes eran verdaderos *huliganes,* que preparaban una revolución espiritual; cultural, si no política, al menos real, concreta. Los personajes eran, por consiguiente, jóvenes escritores, profesores, actores. Gente que además hablaba mucho. En resumen, un cuadro de intelectuales y pseudointelectuales que, a mi juicio, se parece un poco a *Contrapunto* de Huxley. Era un libro muy difícil. Fue alabado por la crítica, pero no tuvo el mismo éxito de público que M*aitreyi.*

Aquel mismo año publiqué una novela casi joyciana, *La lumiere qui s'éteint.*

—El mismo título que una novela de Kipling. ¿Fue intencionado?

—Sí, a causa de una cierta semejanza entre los dos personajes centrales... Varias veces he tratado de releer ese libro: imposible, no entiendo nada. Me había impresionado mucho un fragmento de *Finnegans Wake,* «Anna Livia Plurabelle». Creo que empleé, por primera vez en Rumania, el «monólogo interior» de *Ulysses.* No tuvo ningún éxito. Los mismos críticos no sabían qué decir. Era absolutarnente ilegible.

—Esta influencia de Joyce, y lo que supone de gusto por la expresión cuidada, me sorprende un poco. Creo que hasta entonces su interés estaba más bien en utilizar la lengua como un medio. ¿Es que aquella vez se decidió a escribir como poeta?

- En cierto sentido, sí... Pero debo decir que lo que más me interesaba era describir, gracias al «monólogo interior», lo que ocurre en la conciencia de un hombre que pierde la vista durante algunos meses. Precisamente en ése «monólogo», en lo que piensa, ve, imagina en medio de esas tinieblas, traté de jugar con el lenguaje, y ello con la mayor libertad. De ahí que el libro resulte casi incomprensible. Sin embargo, el argumento es muy sencillo y bellísimo. Un bibliotecario trabaja de noche en la biblioteca de la ciudad para corregir las pruebas de un texto griego sobre astronomía, según creo, en fin, un texto misterioso. En un determinado momento nota olor a humo y se inquieta, ve correr algunas ratas y cómo en la sala penetra el humo; abre la ventana, la puerta y en la sala de lectura, sobre una gran mesa, ve una joven completamente desnuda y, junto a ella, al profesor de lenguas eslavas, que tenía fama de ser un personaje diabólico, un mago. A la vista del fuego, el profesor desaparece. El bibliotecario coge a la joven, que se ha desvanecido, y la salva. Pero, mientras desciende la escalera de mármol, del techo se desprende un adorno que cae sobre él y le deja ciego durante seis meses.

Mientras permanece en el hospital tratará de entender lo ocurrido, pero todo le parece absurdo. Hacia media noche, en la biblioteca de una ciudad universitaria, un profesor vestido y una mujer desnuda, una mujer a la que conoce bien, pues se trata de la ayudante del profesor de lenguas eslavas... El bibliotecario oye decir que el profesor se disponía a realizar un rito tántrico y que ese rito es precisamente la causa del incendio. Luego recupera la visión, y en su alegría por ver de nuevo —ver, no leer— emprende un viaje. No recuerdo exactamente el final, pues, como le he dicho, nunca he conseguido releer esta novela. Recuerdo que en un determinado momento empieza el bibliotecario a hablar en latín, pero a personas que no son, como él, investigadores, que por tanto no le pueden entender. ¿Quizá un recuerdo de Stephen Dedalus? Todo se vuelve misterioso, enigmático... En cualquier caso, la novela, ilegible, no tuvo ningún éxito. Después de este tercer libro me sentí libre. No se había olvidado mi nombre, pero se me conocía como autor de *La noche bengalí.* Me sentía dispensado de la obligación de agradar.

—*Basta leer su* Diario, *con fecha 21 de abril de 1963, para comprender que se trata de una historia muy personal. No le haré preguntas sobre esa anotación, por razones evidentes. Que el curioso lector se ocupe de acudir a ese pasaje para ver y entrever por sí mismo. En cuanto a mí, me siento feliz por haber visto surgir estas imágenes fascinantes. ¿No podrían dar lugar a una nueva creación fantástica, una de las que ahora se dispone a escribir? Pero volvamos a su experiencia de la jama: ¿se siente igualmente insensible al recuerdo de los hombres? ¿Le es indiferente la idea de dejar o no una obra tras sí?*

—De vez en cuando me digo que se me leerá en rumano, que lo harán mis compatriotas, pero no por mis méritos de escritor, sino porque, en definitiva, he sido profesor en Chicago, he publicado en París, y son pocos los rumanos que hayan tenido estas oportunidades. También quedarán ciertamente el gran Ionesco y Cioran...

—*Sin embargo, ahora es usted un hombre ilustre... ¿Cómo reacciona ante el deseo que, sin duda, sentirán muchos lectores suyos de conocerle? ¿Cómo se las arregla para vivir con esa fama o esa notoriedad que ha adquirido?*

—Felizmente, ignoro todas esas cosas, pues vivo ocho meses del año en Chicago y algunos meses en París. Generalmente rechazo las invitaciones, conferencias e incluso veladas y reuniones sociales. Ignoro, por tanto, esa carga pesadísima de la celebridad o notoriedad. Admiro a quienes tienen la fuerza necesaria para soportar las consecuencias de esa gloria: televisión, entrevistas, periodistas. Todo eso me resultaría muy penoso. No se trata de la pérdida de tiempo —hablar una hora con un periodista o asistir a la inauguración de una exposición no es tan grave—, sino el compromiso que se adquiere, el encadenamiento y la puesta en marcha de un engranaje. Además, me vería obligado a decir y repetir en la radio o en la televisión cosas que no

me apetece en modo alguno repetir. No tengo esa vocación, pero admiro a quienes son verdaderamente capaces de luchar también en ese frente.

UNIVERSIDAD, «CRITERION» Y «ZALMOXIS»

—*Ya es un joven novelista famoso y al mismo tiempo orientalista, y sé también que al empezar a dictar sus cursos se apiña a su alrededor una multitud de lectores de* La noche bengalí, *al menos hasta el momento en que la seriedad del trabajo desanima a los simples curiosos... Trabaja como ayudante de Naë Ionesco...*

—Ionesco era profesor de lógica, de metafísica y de historia de la metafísica y al mismo tiempo dirigía un periódico. Es un

hombre que ha ejercido una fuerte influencia en Rumania. Me cedió el curso de historia de la metafísica y un seminario de historia de la lógica, pero me invitó también a dar un curso de historia de las religiones antes que el de historia de la metafísica. Di, por consiguiente, algunas lecciones sobre el problema del mal y de la salvación en las religiones orientales, sobre el problema del ser en la India, sobre el orfismo, el hinduismo, el budismo. En cuanto al seminario de lógica, empecé por un tema pretencioso: «Sobre la disolución del concepto de causalidad en la lógica medieval budista» (¡). Seminario muy difícil, al que asistió un grupo reducido. Más tarde elegí la *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y el libro XI de la *Metafísica* de Aristóteles.

—*Se dedica a la enseñanza y a la vez funda la revista «Zalmoxis».*

—En efecto, creía entonces, y creo ahora, que no hay contradicción entre la investigación científica y la actividad cultural. Empecé a preparar «Zalmoxis» por el año 1936, pero hasta 1938 no apareció el primer número, que tenía casi trescientas páginas. Yo quería fomentar el estudio científico de las religiones en Rumania. En los medios académicos, esta disciplina no tenía aún existencia autónoma. Por ejemplo, como ya le he dicho, yo enseñaba historia de las religiones en el marco de la cátedra de historia de la metafísica. Uno de mis colegas hablaba de mitos y leyendas en una cátedra de etnología y folklore. Entonces, para convencer a los ambientes universitarios de que se trataba de una disciplina importantísima a la que era posible hacer aportaciones significativas, y como en Rumania contábamos con algunos investigadores interesados por la historia de las religiones griegas, por ejemplo, decidí publicar «Zalmoxis». Me dirigí a todos los investigadores, muy numerosos, que conocía en el extranjero. Una revista internacional, por consiguiente, publicada en francés, inglés y alemán con la colaboración de varios investigadores franceses. Aparecieron tres volúmenes. Esta fue

posiblemente la primera aportación a nivel, digamos, europeo de Rumania a la historia de las religiones.

—*Supongo que los textos reunidos bajo el titulo* De Zalmoxis a Gengis Khan *aparecieron antes en aquella revista...*

—No, salvo *El culto de la mandrágora en Rumanía.* El resto apareció en otras publicaciones. Por ejemplo, el texto sobre el simbolismo acuático, que lo incluí *en Imágenes símbolos.*

—*En su* Diario *habla de «Criterion». ¿De qué se trata exactamente?*

—Organizamos este grupo, «Criterion», con personas que no son conocidas en el extranjero, salvo Cioran; creo que también asistía Ionesco. Dábamos conferencias. Era una especie de simposio en el que participaban cinco conferenciantes. Abordábamos problemas muy importantes para aquella época —los años 1933, 1934 y 1935— en Rumania: no sólo Gandhi, Gide, Chaplin, sino también Lenin, Freud. Como ve, temas muy controvertidos. Y además el arte moderno, la música contemporánea, el *jazz* incluso... Invitábamos a representantes de toda clase de movimientos. Para Lenin hubo cinco conferenciantes, como de costumbre; el presidente era un célebre profesor universitario; uno de los conferenciantes era Lucretiu Patrascanu secretario por entonces del partido comunista; otro era el ingeniero Belu Silber, ideólogo comunista, pero había también un representante de la Guardia de Hierro, Poliproniade, y un representante, diríamos, de la política centro-liberal, que era conocido asimismo como economista, filósofo y teólogo, Mircea Vulcanescu. Se estableció un debate contradictorio, y creo que este tipo de diálogo era muy importante. Cuando escribí *Le Retour du Paradis,* me dije que era precisamente algo parecido al paraíso lo que estábamos a punto de perder, pues en los años 1933-1934 aún se podía hablar. Más tarde no hubo quizá censura en sentido estricto, pero fue necesario elegir temas más bien culturales. «Criterion» tuvo una enorme repercusión en Bucarest. Fue allí donde por vez primera se habló, en 1933, del existencialismo, de Kierkegaard y de Heidegger. Nos sentíamos comprometidos a una campaña contra los fósiles. Queríamos recordar a nuestro auditorio que existían Picasso y Freud. Bien entendido que Freud era conocido ya en aquel ambiente, pero aún quedaba mucho por decir de él, lo mismo que de Picasso. Era preciso discutir acerca de Heidegger y Jaspers. Hablar de Schönberg... Sentíamos que es preciso integrar la cultura en la ciudad. Todos estábamos convencidos de que no era suficiente hablar en la universidad. Había que bajar de verdad al ruedo. Pensábamos que, como en España, gracias a Unamuno y Ortega, el periódico se había convertido en instrumento de trabajo para el intelectual. No teníamos el complejo de inferioridad que aquejaba a nuestros profesores, que se negaban a publicar

artículos en un diario y sólo aceptaban hacerlo en una revista académica. Nosotros queríamos dirigirnos a un público más amplio y animar la cultura rumana que, sin ello, corría peligro de sumirse en el provincialismo. No era yo el único que pensaba así, evidentemente, y tampoco era el adelantado de aquel grupo. Todos habíamos sentido la necesidad de aquello y nos dábamos cuenta de que éramos los únicos capaces de hacerlo, pues éramos jóvenes y no teníamos miedo a posibles consecuencias ingratas (en cuanto a la «carrera» universitaria, por ejemplo).

LONDRES, LISBOA

—*En 1940 sale de Rumanía y marcha a Londres como agregado cultural...*

—El último gobierno del rey Caro] preveía dificultades para Rumania. Decidió enviar al extranjero a varios jóvenes universitarios en calidad de agregados y consejeros culturales. Yo fui designado para marchar a Inglaterra, y allí viví la Blitzkrieg. He utilizado los recuerdos de aquella guerra en *El bosque prohibido.* Mi primera imagen es una ciudad llena de enormes globos que debían protegerla de los bombarderos. Y luego la noche: todo negro, el camuflaje absoluto. Después del gran bombardeo del 9 de septiembre, algunos servicios de la legación fueron evacuados a Oxford. Aquella noche me hizo recordar algunos incendios del Bosco: una ciudad que arde, el cielo en llamas... Tuve una enorme admiración por el coraje y la resistencia de los ingleses, por aquel gigantesco esfuerzo de armamento a partir casi de la nada. De ahí que siempre, lo mismo en Londres que en Lisboa, creí en la victoria de los aliados.

Cuando Inglaterra rompió sus relaciones diplomáticas con Rumanía a causa de la entrada de las tropas alemanas en 1941, fui trasladado a Lisboa. Allí permanecí cuatro años. Trabajé y aprendí el portugués, muy bien por cierto. Empecé a redactar en rumano el *Tratado de historia de las religiones* y una parte de *El mito del eterno retorno.* Pensaba escribir un libro sobre Camóens, no sólo porque me gusta mucho este poeta, sino porque había vivido en la India y evoca Ceylán, África, el Océano Atlántico. Me gusta mucho Lisboa. Aquella gran plaza ante el enorme estuario del Tajo, una plaza soberbia; jamás la olvidaré. Y el color pastel de la ciudad, blanco y azul por todas partes... Por la tarde, en todas las calles se escuchaban melodías, todo el mundo cantaba. Era una ciudad que parecía haberse quedado como al margen de la historia, en todo caso de la historia contemporánea, fuera del infierno de la guerra. Era una ciudad neutral en la que podía observarse la propaganda de los dos bandos, pero yo me preocupaba de seguir sobre todo la prensa de los países neutrales. Por lo demás, me ocupaba de los

intercambios culturales: conferenciantes, músicos, matemáticos, autores y compañías de teatro. Era una actividad apreciada por el ministerio, pero no se preocupaban mucho de todo aquello. Yo vivía un poco al margen de la legación, felizmente. La vida «diplomática» es muy fastidiosa, sofocante, exasperante. Siempre se vive «en familia», siempre entre miembros del cuerpo diplomático... Yo no hubiera podido vivir así mucho tiempo.

LA FUERZA DEL ESPÍRITU

—Este período que pasó fuera de Rumania, pero en Europa, en Londres, en Lisboa y finalmente en París, es un período trágico para Rumania y para una gran parte del mundo: la ascensión de los fascismos, los años negros de la guerra, la caída del nazismo y, en Rumania, la instauración de un régimen comunista. ¿Cómo vivió esos acontecimientos de los que fue testigo en la realidad o a través del pensamiento?

—Para mí, la victoria de los aliados era una evidencia. Al mismo tiempo, cuando Rusia entró en guerra, supe que aquella victoria lo sería también de Rusia. Y sabía también lo que ello iba a significar para los pueblos de la Europa oriental. Yo había salido de Rumania en la primavera de 1940 y, por consiguiente, sólo tenía informaciones de segunda mano de lo que allí estaba ocurriendo. Pero temía una ocupación rusa, siquiera pasajera. Siempre inspira miedo un vecino gigante. Los gigantes son para admirarlos desde lejos. Tenía miedo. Pero era preciso elegir entre la esperanza y la desesperación, y por mi parte siempre estoy en contra de una desesperación de esa naturaleza, política e histórica. Entonces elegí la esperanza. Me dije que aquello era una prueba más. Nosotros conocemos muy bien las pruebas de la historia, en Rumania igual que en Yugoslavia o en Bulgaria, porque hemos estado situados entre los imperios. Pero sería inútil resumir la historia universal, que todos conocen. Somos algo así como los judíos, que se hallaban situados entre los grandes imperios militares de Asiría, Egipto, Persia y el Imperio Romano. Los pequeños terminan siempre por ser aplastados. Entonces elegí el modelo de los profetas. Políticamente no había solución alguna, al menos por el momento. Quizá la hubiera más tarde. Para mí y para los demás emigrados rumanos, lo importante era hallar el modo de salvar nuestra herencia cultural, ver la manera de seguir creando en medio de aquella crisis histórica. El pueblo rumano sobrevivirá, por supuesto, pero,

¿qué se puede hacer desde el extranjero para ayudarle a sobrevivir? Siempre he creído que hay una posibilidad de sobrevivir a través de la cultura. La cultura no es una «superestructura», como creen los marxistas, sino que es la condición específica del hombre. No es posible ser hombre sin ser al mismo tiempo un ser cultural. Entonces me dije: es necesario continuar, hay que salvaguardar aquellos valores rumanos que corren el riesgo de ser ahogados en el país, y ante todo la libertad de investigación, por ejemplo, el

estudio científico de la religión, de la historia, de la cultura. Cuando llegué a París, en 1945, lo hice para proseguir mis investigaciones, para poner a punto algunos libros en que tenía gran interés, sobre todo el *Tratado de historia de las religiones* y *El mito del eterno retorno.*

Me ha preguntado cómo viví aquel período trágico. Me dije que se trataba de una gran crisis, pero que el pueblo rumano ya había conocido otras a lo largo de su historia, tres o cuatro crisis por siglo. Los que quedaron allí harían lo que el destino les permitiera hacer. Pero aquí, en el extranjero, no había que perder el tiempo en nostalgias políticas, con la esperanza de una interven-ción inminente de América y cosas de éstas. Estábamos en 1946, 1947, 1948: en aquellos años yo estaba realmente convencido de que una resistencia no puede ser verdaderamente importante si no se hace algo. Pero la única cosa que era posible hacer era la cultura. Yo mismo, Cioran y muchos otros elegimos trabajar, cada cual conforme a su vocación. Lo cual no quiere decir que nos desentendiéramos del país. Al contrario, aquella era la única manera de aportar alguna ayuda. Cierto que siempre es posible firmar un manifiesto, protestar en la prensa. Pero eso raras veces es lo esencial. Aquí, en París, organizamos un círculo literario y cultural, la Estrella de la mañana. *(Luceafarul),* adoptando el título de un poema célebre de M. Eminescu, y un centro de investigaciones rumanas. Ya lo ve: intentábamos mantener la cultura de la Rumania libre y, sobre todo, publicar textos que no hubiera sido posible dar a conocer en Rumania. Literatura en primer lugar, pero también estudios históricos y filosóficos.

—*El 25 de agosto de 1947 escribe en su* Diario: «*Algunos me dicen que es preciso solidarizarse con el momento histórico. Hoy estamos dominados por el problema social, más exactamente por el problema social tal como lo plantean los marxistas. Hay que responder, por consiguiente, a través de la propia obra, de una*

o de otra manera, al momento histórico en que vivimos. Cierto, pero yo trataría de responder como lo hicieron Buda y Sócrates: superando su momento histórico y creando otros o preparándolos». Estas palabras están escritas en 1947.

—Sí, porque, en definitiva, no podemos considerar a Buda o a Sócrates como hombres que «se evaden». Ellos partieron de su momento histórico y respondieron a aquel momento histórico, sólo que en un plano distinto y con otro lenguaje. Y fueron ellos los que pusieron en marcha las revoluciones espirituales, lo mismo en la India que en Grecia.

—*En su* Diario *se advierte que llevaba muy a mal la exigencia tantas veces planteada al intelectual de que consuma sus energías en la agitación política.*

—Sí, cuando conozco anticipadamente que esa agitación no puede dar ningún resultado. Si alguien me dijera: va a manifestarse en la calle todos los días, publicará artículos durante tres meses, firmará todos los manifiestos, y

después de eso no digo que Rumanía será libre, sino que, al menos, los escritores rumanos serán libres para publicar sus poemas y sus novelas, lo haría, haría todo eso. Pero sé que, de momento, semejante actividad no puede tener consecuencias inmediatas. Hay que administrar prudentemente las propias energías y atacar allí donde cabe la esperanza de obtener alguna repercusión, un eco al menos. Eso es lo que algunos exiliados rumanos han hecho esta primavera, a propósito del movimiento lanzado en Rumania por Paúl Goma. Han organizado una campaña de prensa que ha obtenido resultados positivos.

—*En su caso imaginaba que se trataría de una cierta indiferencia hacia la cosa política. Pero ahora caigo en la cuenta de que se trata más bien de lucidez y de una negativa a la acción ilusoria y a la distracción. No puede hablarse de indiferencia.*

—No, no se trata de indiferencia. Por otra parte, creo que en determinados momentos históricos hay una cierta actividad cultural, especialmente la literatura y el arte, capaz de constituir un arma, un instrumento político. Cuando pienso en la acción de los poemas de Puchkin... ¡Por no hablar de Dostoievski! Y pienso también en algunos cuentos de Tolstoi. Creo que hay momentos en que cuanto hacemos en el terreno del arte, de las ciencias, de la filosofía no dejará de tener repercusiones políticas: cambiar la conciencia del hombre, infundirle una cierta esperanza. Pienso, por tanto, que seguir trabajando y creando no significa alejarse del momento histórico.

—*Es inevitable pensar aquí en un hombre como Soljenitsin.*

—Le admiro enormemente. Sí, admiro al escritor. Pero admiro sobre todo su coraje de testigo, el hecho de que haya aceptado el papel de testigo, con todos sus riesgos, como un mártir. (Entre paréntesis, la palabra latina *martyr* ha dado en rumano *martor,* que quiere decir «testigo».) Afortunadamente, poseía también algunos medios, su nombre que tiene un cierto peso, y no sólo el premio Nobel, sino además el gran éxito popular de sus novelas. Y por añadidura su inmensa experiencia...

—*Sobre las relaciones del intelectual con la política, en su* Diario *escribe esta nota el 16 de febrero de 1946: «Reunión en mi habitación del hotel con una quincena de intelectuales y estudiantes rumanos. Los he invitado a discutir el problema siguiente: ¿Estamos o no de acuerdo en que* hoy, *y sobre todo* mañana, *el 'intelectual', por el hecho de que tiene acceso a los conceptos, será considerado cada vez más como el enemigo número uno, y que la historia le confía (como tantas veces en el pasado) una* misión política? E*n esta guerra de religiones en que nos hallamos comprometidos, al adversario sólo le preocupan las "minorías", que, por otra parte, son muy fáciles de suprimir con ayuda de una policía bien organizada. En consecuencia, "hacer cultura" es por el momento la única política eftcaz que tienen a*

su alcance los exi-liados. Se han invertido las posiciones tradicionales; ya no son los políticos los que están en el centro concreto de la historia, sino los sabios, las 'minorías intelectuales'. (Prolongada discusión que será preciso resumir algún día)».

—Sí, creo que ese pasaje resume perfectamente lo que yo quería decir. Pienso, en efecto, que la *presencia* del intelectual, en el verdadero sentido de la palabra —los grandes poetas, los grandes novelistas, los grandes filósofos— creo que esa presencia turba enormemente a cualquier régimen policiaco o dictatorial de derechas o de izquierdas. Sé muy bien, porque he leído muy atentamente cuanto pueda leerse acerca de él. lo que Thomas Mann representaba para la Gestapo, la policía alemana. Sé lo que un escritor como Soljenitsin representa o lo que representa un poeta rumano; su misma presencia física saca de quicio a los dictadores, y por ello digo que es preciso proseguir la creación cultural. Un gran matemático afirmaba que si un día los cinco matemáticos más importantes tomaran el mismo avión para acudir a un congreso y ese avión se estrellase, al día siguiente nadie sería capaz de entender la teoría de Einstein... Quizá sea un poco exagerado, pero esos «cinco» o «seis» son muy importantes.

ENCUENTROS

—*Durante aquellos años conoció a hombres eminentes, Ortega y Gasset y Eugenio d'Ors, por ejemplo.*

—Conocí a Ortega en Lisboa. No se consideraba exactamente exiliado, pero de todos modos no quería regresar a Madrid. Venía muchas veces a almorzar con nosotros y manteníamos largas discusiones. Yo le admiraba mucho. Admiraba su capacidad para seguir trabajando a pesar de todos sus problemas personales y políticos. Por entonces preparaba su libro sobre Leibniz. Era un hombre de una ironía mordaz, al que todos temían un poco cuando hablaba. Un aristócrata. Hablaba un francés excelente y prefería hablar en francés, incluso con los alemanes, sobre todo con un cierto periodista alemán, que también lo hablaba muy bien, pues había pasado seis años en París como corresponsal de un gran diario. He de advertir que aquel alemán no era nazi; había participado en un complot contra Hitler y sus familiares habían sido ejecutados... Ortega lamentaba indudablemente ser menos conocido en Francia que en Alemania, donde habían sido traducidos casi todos sus libros. En Francia, según creo, únicamente se conocían los *Ensayos españoles,* publicados por Stock, que comprendían *La rebelión de las masas.* Es un ensayo que aún se puede leer, es absolutamente actual, pues las masas están cada vez más movidas por las ideologías. Por otra parte, cuanto decía a propósito de la historia conserva todo su interés, y lo mismo cuanto escribió acerca de las culturas «marginales», por ejemplo, la cultura española,

integrada en la cultura europea, pero no como él hubiera querido. Encuentro muy importante su esfuerzo por despertar la conciencia española a una cierta forma de hispanismo al mismo tiempo que de «europeísmo». Fue además un hombre que ya se planteó el problema de la máquina: hay que llegar a un diálogo con el maquinismo. Sí, le admiraba mucho. No era tan sólo un profesor de filosofía, un excelente ensayista y el magnífico escritor que ya conoce, sino además un gran periodista. También él creía, como mi profesor Naë Ionesco, que el periódico es hoy el verdadero ruedo, en vez de las revistas o los libros; que es precisamente a través del periódico como se establece contacto con el público, al que es posible influir y «cultivar» por este medio. En España se sigue leyendo, reeditando, comentando a Ortega. No me explico que sea tan mal conocido en Francia, que haya sido tan escasamente traducido.

—¿Y *d'Ors?*

—Iba yo frecuentemente a Madrid a comprar libros y allí tuve la ocasión de entrevistarme, largamente, dos o tres veces con Eugenio d'Ors. Era hombre de trato más amable que Ortega. Siempre sonreía. Creo que su mayor ambición era ser bien conocido en Francia. Yo admiraba en él al periodista genial, al *dilettante* genial. Admiraba su elegancia literaria, su erudición. Ortega y d'Ors se parecen mucho desde este punto de vista. Ambos descendían de Unamuno, a pesar de que en muchos puntos se apartaban de él... Me admiraba su diario, el *Nuevo Glosario,* el diario de sus hallazgos intelectuales: cada día escribía una página en la que decía exactamente lo que había descubierto o pensado aquel mismo día o, digamos, la víspera, y lo iba publicando al mismo tiempo. Se había comprometido a no repetirse nunca. Yo admiraba este esfuerzo por mantenerse alerta, esta decisión de plantearse cada día nuevas preguntas y tratar de darles respuesta. Es una obra interesante, pero desconocida. Los cinco o seis volúmenes del *Nuevo Glosario* están agotados en España y nunca han sido traducidos. Por lo demás, tenía puntos de vista curiosos sobre el estilo manuelino; es célebre su libro sobre el barroco. En este mismo orden de ideas, escribió una especie de filosofía del estilo, *Cúpula y monarquía.* Es una filosofía de las formas, una filosofía de la cultura elaborada por un tradicionalista. Hay traducción francesa de esta obra. Si encuentra este libro en una librería de viejo, no deje de leerlo. Es apasionante.

—*Lo que no me dice es que Eugenio d'Ors admiraba a Mircea Eliade.*

—Es cierto. Conocía «Zalmoxis» y le había gustado mucho *El mito del eterno retorno.* Esta admiración se gestó mediante un intercambio epistolar y algunas largas conversaciones.

—*El 3 de octubre de 1949 anota en su* Diario: *«Eugenio d'Ors me envía un nuevo artículo sobre* El mito del eterno retorno, *que lleva por título* Se trata de un libro muy importante. *Más que cualquier otro crítico cuyas recensiones haya leído yo, Eugenio d'Ors se siente entusiasmado por el hecho de que haya puesto de relieve la estructura platónica de las antologías arcaicas y tradiciones (''populares")». Es cierto que añade: «Espero, sin embargo, que se entienda también el otro aspecto de mi interpretación, relativo a la abolición ritual del tiempo y, en consecuencia, la necesidad de la "repetición". Las conversaciones que acerca de este tema he mantenido hasta ahora han sido decepcionantes...» Por lo demás, también le gustaría a d'Ors el* Tratado...

—Sí, fue mi última obra que pudo leer. Murió al año siguiente, según creo.

—*Ha nombrado a Unamuno a propósito de Ortega y Eugenio d'Ors.*

—No llegué a conocerle. Murió, según creo, en 1936, y yo fui a España por vez primera en 1941. Sin embargo, he sentido siempre una gran admiración por él. Su obra es extremadamente importante y un día será descubierto en todas partes. Hay en él un cierto «existencialismo» que me toca muy de cerca. También admiro mucho al gran poeta en que llegó a convertirse, que ha sido descubierto veinte años después de su muerte, cuando fueron publicados sus últimos poemas. Sí, se trata de un hombre admirable, y su obra es esencial por haber logrado mostrar las raíces «viscerales» de la cultura. Al igual que Gabriel Marcel, Unamuno insistía en la importancia del cuerpo. Gabriel Marcel decía que los filósofos ignoran el cuerpo, que ignoraran que el hombre es "un ser encarnado. Unamuno por su parte, insistía en la importancia espiritual de la carne, del cuerpo, de la sangre, de lo que él llamaba «la experiencia visceral del espíritu». Algo muy original, muy nuevo. Poseía además un inmenso talento como escritor, como poeta, prosista, ensayista...

—*Estas* Conversaciones *serán, entre otras cosas, una incitación a releer a unos autores tan poco leídos y que son tres grandes escritores: Ortega, d'Ors, Unamuno...*

—Sí, sobre todo Unamuno.

—*En Londres entró en contacto con un rumano que fue muy conocido, luego un poco olvidado y al que hoy se vuelve a editar, Matila Ghyka...*

—Sí, Matila Ghyka era consejero cultural de la embajada de Rumania. Antes de conocerle personalmente ya había leído, por supuesto, El *número áureo,* pero no conocía su bella novela La *lluvia de estrellas.* Lo admiraba mucho, y a pesar de la diferencia de edades llegamos a ser muy amigos. Poseía una cultura prodigiosa, tanto científica como literaria e histórica. Ya sabe que fue oficial de marina y luego agregado naval en San Petersburgo y

en Londres. Después de la Segunda Guerra Mundial ocupó la cátedra de estética en la universidad de Los Angeles. Además de su trabajo personal, leía al menos un libro cada día. De ahí que estuviera suscrito a cinco organizaciones de lectura. Tenía a veces opiniones singulares; creía, por ejemplo, que la guerra recién comenzada era el supremo enfrentamiento entre dos órdenes de caballería, los templarios y los caballeros teutónicos. Un día me mostró la fotografía de una familia muy numerosa reunida en la suntuosa escalinata de una mansión; en una ventana del segundo piso podía distinguirse el rostro velado de una anciana dama. Pero aquella anciana señora, precisó Matila Ghyka con voz serena y profunda, había muerto algunos meses antes de que se tomara la fotografía... En París le vi una sola vez, en 1950; acababa de escribir una novela policiaca que se proponía publicar con pseudónimo. Sus últimos años fueron muy difíciles; traducía cualquier clase de libros para Payot, aceptaba cualquier tipo de trabajo, a pesar de que pasaba ya de los ochenta años.

PARÍS, 1945

PARÍS

—*En 1945 decide no regresar a Rumania y se queda a vivir en París. ¿Por qué esta elección?*

—En 1945 Rumania entraba en un proceso histórico que resultaba casi evidente, con un cambio brutal, impuesto desde fuera, de las instituciones sociales y políticas. Por otra parte, después de los cuatro años pasados en Lisboa, sentía la necesidad de vivir en una ciudad en que me fuera posible frecuentar unas bibliotecas bien, dotadas. Había comenzado el *Tratado de historia de las religiones* en Londres, gracias al British Museum; seguí trabajando en esta obra en Oxford, gracias a la magnífica biblioteca de la universidad; en Lisboa no me fue posible realmente *trabajar. Me instalé* en París con idea de permanecer aquí algún tiempo, unos años posiblemente, para trabajar y terminar el libro. Tuve la suerte de ser invitado inmediatamente por el profesor Georges Dumézil a dar un curso libre en la Escuela de estudios superiores. También fue Georges Dumézil quien me presentó en Gallimard y escribió el prefacio a mi *Tratado.*

—*Es acogido por el profesor Dumézil. Sin embargo, entonces comienza, y de ello hay huellas en el* Diario, *una vida de gran penuria, de incertidumbre en cuanto al porvenir. Es también un período de intenso trabajo, no sólo científico, sino también literario. ¿Nos puede hablar de esta vida de «estudiante pobre», como alguna vez dijo, y de trabajador , de hombre de ciencia, de escritor?*

—Pobre, porque vivía en la habitación de un hotel y yo mismo me preparaba mi desayuno en un hornillo. Después de casarnos, Christinel y yo comíamos en un pequeño restaurante del barrio. En esto consistía nuestra pobreza. El gran problema era el trabajo. Además, ahora tenía que escribir en francés. Yo sabía muy bien que mi francés no era el francés perfecto de Ionesco o de Cioran, sino un francés análogo al latín de la Edad Media, o a la *koine, el* griego que se hablaba y se escribía durante la época helenística, lo mismo en Egipto que en Italia, en Asia Menor o en Irlanda. No me preocupaba el estilo, como a Cioran, porque él adoraba el idioma francés por sí mismo, como una obra maestra, y no quería ni humillarlo ni causar herida alguna a esta lengua maravillosa. Felizmente, yo no tenía aquellos escrúpulos; aspiraba a escribir en un francés exacto y claro, sin más. Trabajé, escribí varios libros en francés que, por supuesto, revisaron algunos de mis amigos, especialmente Jean Gouillard.

—*¿Qué obras escribió entonces?*

—El *Tratado* estaba ya prácticamente acabado. Escribí *El mito del eterno retorno* y los primeros artículos recopilados luego en *Imágenes y símbolos.* También un extenso artículo sobre el chamanismo en la «Revue d'histoire des religions», y algunos otros en «Paru», en la «Nouvelle Revue francaise» y en «Critique», por invitación de Georges Bataille.

—*Sé que Georges Dumézil le admiraba mucho por haber realizado un trabajo tan documentado en unas condiciones tan poco favorables.*

—Sí, le extrañaba que fuera posible poner a punto, cuando no escribir, un libro como el *Tratado* en una habitación de hotel. Pero era así. Por supuesto, frecuentaba las bibliotecas, aunque pasaba muchas horas en mi mesa de trabajo, sobre todo por la noche, porque de día sonaban por todas partes los ruidos de la vecindad.

—*Creo que su trabajo científico se veía turbado por un demonio, el demonio de la lectura —la de Balzac— y de la obra literaria.*

—Sí, Balzac me había gustado siempre, pero de pronto, por hallarme en París, me sentí conquistado de verdad. Me sumergí en Balzac. Hasta empecé a escribir una vida de Balzac en rumano, que pensaba publicar en Rumania con ocasión del centenario de su muerte. Perdí mucho tiempo en aquella aventura, pero no lo lamento. Como puede ver, tengo siempre a Balzac en mi estantería, muy a mano.

—*¿Empezó a escribir entonces* El bosque prohibido?

—Más tarde, en 1949. Pero antes escribí algunas novelas. Sentía de vez en cuando la necesidad de volver a. mis fuentes, a mi tierra natal. En el exilio, la tierra natal es la lengua, el ensueño. Entonces me ponía a escribir novelas.

—*En sus palabras de hoy no se trasluce el despojo que sufrió entonces. En efecto, no es únicamente que viviera en unas condiciones muy ingratas, sino que se estaba produciendo una ruptura con su pasado. Sin embargo, al releer su* Diario, *se tiene la impresión de que aquella pérdida y aquella ruptura le parecían llenas de sentido. ¿No sería aquello, en su caso, como la experiencia de una muerte iniciática y de un renacer?*

—Sí, ya se lo he dicho, creo que la mejor expresión y la definición más exacta de la condición humana es una serie de pruebas iniciáticas, es decir, de muertes y resurrecciones... Por otra parte, es cierto, aquello significó una ruptura, me di cuenta perfectamente de que no podría de momento escribir o publicar únicamente en rumano. Pero al mismo tiempo vivía en el exilio, y aquel exilio no significaba para mí una ruptura completa con mi pasado y con la cultura rumana. Me sentía en el exilio exactamente como un judío de Alejandría se sentiría en la diáspora. La diáspora de Alejandría y Roma estaba en una especié de relación dialéctica con la patria, con Palestina. Para mí, el exilio formaba parte del destino rumano.

—No *pensaba únicamente en el exilio, uno también en la pérdida, por ejemplo, de sus manuscritos, cuando trató de reconstruir de memoria los escritos perdidos.*

—Efectivamente, sentí aquella pérdida. Más tarde supe que una gran parte de los manuscritos y de la correspondencia se había perdido. Luego lo acepté. Me reconcilié con aquella pérdida. Empecé de nuevo y continué.

—*En el París de 1945 no estableció contacto con los existencialistas, sino con Bataille, Breton, Véra DaumaI, Teilhard de Chardin y, por supuesto, los orientalistas y los indianistas. En su* Diario *no aparece mención alguna de Sartre, de Camus, de Simone de Beauvoir, de Merleau-Ponty...*

—Los leía y creo haber anotado muchas cosas, pero cuando preparé esta selección —una tercera, quizá una quinta parte del manuscrito original— no retuve los pasajes en que, por ejemplo, hablo de la célebre conferencia de Sartre «El existencialismo es un humanismo»; asistí a ella, pero son cosas que forman parte hasta tal punto de nuestra atmósfera cultural... Preferí otros fragmentos. Por otra parte, mis relaciones con Bataille, Aimé Patri, quizá incluso con Bretón, algunos orientalistas, Filliozat, Paul Mus y Renou, eran mucho más continuas que con los filósofos existencialistas. Bataille mostró vivos deseos de conocerme porque le había interesado mucho mi libro de 1936 sobre el yoga. Descubrí en él un hombre muy interesado por la historia de las religiones. Trataba de construir una historia del espíritu, y la historia de las religiones formaba parte de aquella obra enorme. Estaba fascinado, y me interesaba mucho conocer la causa, por el fenómeno erótico. Discutíamos largamente sobre el tantrismo. Me pidió que publicara un libro sobre el tema en su colección de las Editions de Minuit. No tuve tiempo de escribirlo.

—*¿Qué juicio le merece la obra de Bataille?*

—No la he leído completa y dudo en pronunciarme. Era, en todo caso, un pensamiento que siempre me estimulaba, que a veces me irritaba. Había allí cosas que yo rechazaba, pero al mismo tiempo sabía que, si no las aceptaba, era por no haberlas captado en toda su profundidad. En todo caso, se trata de un espíritu muy original e importante para la cultura francesa contemporánea.

—*Al mismo tiempo que a Bataille, ¿conoció también a Caillois, Leiris?*

—A Leiris, no. Pero conocí muy bien a Caillois. He utilizado mucho sus libros y los he citado, lo mismo que sus artículos. Lo que en él me atraía era su universalismo, su enciclopedismo. Es un hombre del Renacimiento que se interesa lo mismo por el romanticismo alemán que por los mitos de la Amazonia , por la no-vela policiaca o por el arte poética.

— *¿Y Bretón?*

—Le admiraba como poeta, como hombre e incluso físicamente. Me veía con él muchas veces en casa del doctor Hunwald y en la de Aimé Patri. Le

miraba y me sentía fascinado por su cabeza de león. Era un hombre cuya presencia sentía yo como algo mágico. Me asombraba que hubiera leído mi pequeña obra sobre las técnicas del yoga. A él le asombraba la *coincidentia oppositorum* conseguida mediante el yoga, que se parecía mucho a la situación paradójica que él había descrito en su famosa fórmula: «Un punto, en que el arriba *y* el abajo dejan de ser percibidos contradictoriamente». Se sentía sorprendido y feliz al descubrir la *coincidentia oppositorum* de tipo yóguico. Le interesaban el yoga y el tantrismo lo mismo que la alquimia, tema del que discutíamos largamente. Le intrigaba el mundo imaginario que se revela en los textos al-químicos.

—*En su* Diario *se habla de otros encuentros, de Teilhard de Chardin, por ejemplo.*

—Le vi dos o tres veces, en su celda de la rue Monsieur, en la casa de los padres jesuitas. Por aquella época era totalmente desconocido como filósofo. Sus libros no podían ser publicados, como sabe. Sólo publicaba artículos científicos. Tuvimos largas conversaciones; yo me sentía fascinado por su teoría de la evolución y del punto Omega, que hasta me parecía estar en contradicción con la teología católica: llevar a Cristo hasta la última galaxia me parecía más a tono con el budismo mahayanista que con el cristianismo. Pero era un hombre que me fascinaba, que me interesaba enormemente. Más tarde me sentí feliz al leer sus libros. Entonces comprendí hasta qué punto era cristiano su pensamiento, su originalidad y su coraje. Teilhard reacciona contra ciertas tendencias maniqueas que se han infiltrado en el cristianismo occidental. Muestra el valor religioso de la materia y de la vida. Todo esto me recuerda el «cristianismo cósmico» de los campesinos de Europa oriental, que consideran «santo» el mundo, pues fue santificado por la encarnación, la muerte y *la* resurrección de Jesucristo.

SER RUMANO

—*Por supuesto, mantenía contacto con los rumanos residentes en París. En su* Diario *habla de la «diáspora rumana». Pero creo advertir una contradicción en sus sentimientos sobre el exilio. Quiere y a la vez no quiere ser un exiliado, «llevar una vida de estudiante pobre, pero no necesariamente de emigrado», dice. Toma la decisión de escribir en francés, y dice también: «No imitar a Ovidio, sino a Dante». E incluso encuentra en la emigración algo especificamente rumano; le parece que «prolonga la trashumancia de los pastores rumanos ». Dice también que este «mito de la diáspora rumana da un sentido a mi existencia de exiliado», y a continuación: «Para mí, el exilio formaba parte del destino rumano». ¿Nos podría aclarar cuáles eran sus sentimientos en aquella época?*

—En la tradición popular rumana existen dos corrientes, dos expresiones espirituales complementarias. Una, la corriente pastoralista; es la expresión lírica, y también filosófica, de los pastores. La otra corresponde a los sedentarios, a la población agrícola. En Rumania, hasta el año 1920, el ochenta por ciento de la población estaba formado por labradores, pero había una minoría muy importante de pastores. Estos pastores, que conducían sus rebaños desde Checoslovaquia hasta el mar de Azov, abrieron al pueblo rumano un mundo mucho más amplio que el de la aldea. Los pastores y la poesía pastoril hicieron la aportación más importante a la poesía popular rumana. Las más bellas baladas rumanas, y en especial la más bella de todas, *Mioritsa (La cordera vidente),* nacieron entre los pastores. Lo demás era cultura de labradores, de sedentarios. También ellos hicieron una enorme aportación, sobre todo en el folklore religioso y en la poesía popular... Simplifico intencionadamente, pues las cosas son realmente más complicadas, pero puede decirse que la cultura rumana es el resultado de la tensión entre sedentarismo y trashumancia o, si lo prefiere, entre localismo, provincialismo y universalismo. En la cultura escrita reaparece esa misma tensión. Hay grandes escritores rumanos que son tradicionalistas, que representan o prolongan la espiritualidad de las aldeas, de los sedentarios. Pero otros se mantienen abiertos al mundo, son «universalistas» (hasta han sido acusados de cosmopolitismo). Se podría decir también que los primeros se interesan por la religión, por la mística, mientras que los otros son más bien espíritus críticos que se sienten atrapados por la ciencia. Pero se trata de una tensión creadora entre las dos tendencias. El mayor poeta rumano, Eminescu, el escritor rumano más importante del siglo xix, consiguió una síntesis admirable entre estas dos corrientes. Para responder, por consiguiente, a su pregunta, es cierto que el exilio significaba una ruptura con la tierra natal, pero esa ruptura existía ya en el pensamiento de los rumanos, lo mismo que existe en la historia del pueblo judío, que constituye en cierto modo una historia ejemplar que considero como uno de los modelos del mundo cristiano. Para nosotros, los rumanos de París, y en general para todos los que habían decidido permanecer en Occidente, yo decía que no éramos emigrantes, sino que vivíamos en el exilio. Pensaba que un escritor exiliado debe imitar a Dante, no a Ovidio, porque Ovidio era un proscrito —su obra está llena de lamentos y añoranzas, dominada por la nostalgia de las cosas perdidas— y Dante, en cambio, aceptaba esta ruptura, y no sólo la aceptaba, sino que gracias a aquella experiencia ejemplar pudo acabar la Di*vina Comedia. Para* Dante, el exilio no fue sólo un estímulo, sino aún más la fuente misma de su inspiración. Yo decía entonces que no hay que escribir con nostalgia, sino, por el contrario, aprovechar esta crisis profunda, esta ruptura, como hizo Dante en Ravena.

—*Por decirlo con una expresión de Nietzsche, ¿nunca ha sido un hombre de resentimientos?*

—No. Sentía que esta experiencia poseía el valor de una iniciación. Precisamente, lo que me parecía desastroso era el resentimiento. Es algo que paraliza la creatividad y que anula la calidad de la vida. Un hombre resentido es para mí un hombre desdichado que no aprovecha la vida. Su existencia es como la de una larva. Eso es lo que trataba de decir. Di muchas conferencias para nues-tro grupo y escribí muchos artículos en la prensa rumana de París o de Europa occidental para decir: hay que aceptar la ruptura y, por encima de todo, crear. La creación es la respuesta que podemos dar al destino, al «terror de la historia».

—*A través de su* Diario, se *diría que las dos figuras más profundas de su vida son el laberinto y Ulises: dos figuras dobles. En Ulises son inseparables el caminar errante y la patria; en cuanto al laberinto, sólo tiene sentido al perderse en él, pero no de manera caótica y para siempre. ¿Qué diría hoy de Ulises?*

—Ulises es para mí el prototipo del hombre, no sólo moderno, sino también del hombre del futuro, pues es el tipo del viajero acosado. El suyo era un viaje hacia el centro, hacia Itaca, es decir, hacia sí mismo. Erá buen navegante, pero el destino —o dicho de otro modo, las pruebas iniciáticas que era preciso superar— lo fuerza a retrasar indefinidamente su retorno al hogar. Creo que el mito de Ulises es muy importante para nosotros. Todos nosotros seremos un poco como Ulises, en busca de nosotros mismos, siempre esperando llegar, hasta encontrar finalmente la patria, el hogar, en que también nos encontraremos a nosotros mismos. Pero, al igual que en el laberinto, en toda peregrinación se corre el riesgo de perderse. Si se logra salir del laberinto, volver al hogar, se es ya un ser distinto.

—*Compara al hombre moderno con Ulises, pero también se reconoce a sí mismo en Ulises.*

—Sí, me reconozco. Creo que su mito constituye un modelo ejemplar para cierto modo de existir en el mundo.

—*¿Podría ser ésta su figura emblemática?* —Sí.

—*Quedábamos en que mantenía contactos frecuentes con sus amigos rumanos, Ionesco, Cioran y también Voronca, Lupasco.*

Conocía muy bien a Cioran. Ya éramos amigos en Rumania, por los años 1933-1938, y me sentí muy feliz al encontrarle aquí, en París. Admiraba a Cioran desde sus primeros artículos, publicados en 1932, cuando él tenía apenas veintiún años. Su cultura filosófica y literaria era excepcional para su edad. Ya había leído a Hegel y a Nietzsche, a los místicos alemanes y a Açvagosha. Poseía además, y ya desde muy joven, una sorprendente maestría literaria. Lo mismo escribía ensayos filosóficos que artículos

panfletarios de un vigor extraordinario; se le podía comparar con los autores de apocalipsis y con los más famosos panfletarios políticos. Su primer libro en rumano, *En las cimas de la desesperación,* era apasionante como una novela, pero a la vez melancólico y terrible, deprimente y exaltante. Cioran escribía tan estupendamente en rumano que resultaba imposible imaginar que un día demostraría la misma perfección literaria en francés. Creo que su caso es único. Es cierto que siempre había admirado el estilo, la perfección estilística. Decía con toda seriedad que Flaubert tenía toda la razón cuando. se pasaba una noche entera trabajando para evitar un subjuntivo...

En París me hice amigo de Eugene Ionesco. Le conocí en Bucarest, en otros tiempos, pero como él diría muchas veces en broma, había entre nosotros una diferencia de dos años. A los veintiséis años, yo era célebre, recién llegado de la India, y ya profesor, mientras que Eugéne Ionesco, de veinticuatro años, preparaba por entonces su primer libro. De ahí que aquellos «dos años» constituyeran una diferencia muy importante. Entre nosotros había una cierta distancia. Pero desapareció desde nuestro primer encuentro en París. Eugéne Ionesco era conocido en Rumania como poeta y más aún como crítico literario o más bien como «anticrítico», pues había tratado de demostrar, en un libro que tuvo enorme repercusión en Rumania (el libro, muy polémico, se titulaba *¡No!),* qué la crítica literaria no existe como disciplina autónoma... En París sentí curiosidad por saber qué camino elegiría: ¿la investigación filosófica, la prosa literaria, el diario íntimo? En cualquier caso, no adiviné que estaba a punto de escribir *La cantante calva.* La noche del estreno ya era yo un grande y sincero admirador de su teatro, y no me cabían ya dudas sobre su carrera literaria en Francia. Lo que más me impresiona en el teatro de Eugéne Ionesco es *la* riqueza poética *y* la potencia simbólica de la imaginación. Cada una de sus obras revela un universo imaginario que participa a la vez de las estructuras del mundo onírico y del simbolismo de las mitologías. Me siento especialmente sensible a la poética del sueño que informa su teatro. Sin embargo, no se puede hablar simplemente de un «onirismo». Me parece en muchas ocasiones que asisto a los «grandes sueños» de la materia viva, de la Tierra Madre, de la infancia de los futuros héroes y de los futuros fracasados. Y lo cierto es que algunos de esos «grandes sueños» desembocan en la mitología...

También en París conocí a Stéphane Lupasco, a quien admiro enormemente como hombre y como pensador. A Voronca, lamentablemente, no lo vi sino dos o tres veces. Como sabe, se suicidó muy pronto. Cuando le conocí, en 1946, le hice esta pregunta: «¿Cómo consigue escribir sus poemas en francés?» El me respondió: «Es una verdadera agonía».

—*Lupasco me recuerda a Bachelard, del que ahora no hemos hablado, pero al que también conoció.*

—Le vi muchas veces, y en casa de Lupasco precisamente. Había leído dos de mis libros. *Técnicas del yoga* le había interesado mucho, especialmente por mundo imaginario que allí descubrió, en las meditaciones visuales tántricas. También había leído con gran interés, según me dijo, el *Tratado de historia de las religiones,* del que habló mucho en sus cursos, pues hay en esta obra muchas imágenes para analizar el simbolismo de la tierra, del agua, del sol, de la Tierra Madre... Lamento no haberle tratado sino entre los años de 1948 a 1950. Luego le perdí de vista. Pero le admiraba mucho. También me gustaba su manera de vivir. Vivía exactamente igual que Brancusi. Este gran filósofo e historiador de la ciencia vivía como un campesino, al igual que Brancusi en su taller.

—*Acaba de citar a Brancusi. Poco antes se ha referido a la unidad contradictoria de la cultura rumana. ¿Podríamos ir más lejos? En el fondo, ¿qué es ser rumano? ¿Qué significa en su caso mismo ser rumano?*

— Yo me sentía descendiente y heredero de una cultura interesante por el hecho de estar situada entre dos mundos: el occidental, puramente europeo, y el oriental. Formaba parte de estos dos universos. Occidental por la lengua, la latina, y la herencia de Roma en cuanto a las costumbres. Pero al mismo tiempo formaba parte de una cultura influida por el Oriente y enraizada en el Neolítico. Así es en el caso de cualquier rumano, pero pienso que ocurre lo mismo con los búlgaros, los serbo-croatas y en general con todos los balcánicos, la Europa del Sudeste y una parte de Rusia. Y esta tensión Oriente-Occidente; tradicionalismo-modernismo; mística religión, contemplación-espíritu crítico, racionalismo, deseo de crear concretamente; esta polaridad aparece en todas las culturas. Entre Dante y Petrarca, por ejemplo, o, como decía Papini, entre la poesía de piedra y la poesía de miel. Entre Pascal y Montaigne, Goethe y Nietzsche. Pero esta tensión creadora quizá resulte un poco más compleja en nosotros, pues nos hallamos situados en los confines de los imperios muertos, como ha dicho un autor francés. Ser rumano, para mí, era vivir y expresar, y también valorar, este modo de ser en el mundo. Era preciso sacar provecho de esta herencia. Aprender el italiano, para nosotros, no cuesta trabajo. Y cuando empecé a aprender el ruso, me ayudó mucho la vertiente eslava del rumano. Sacaba provecho de todas estas cosas que me venían dadas por el simple hecho de haber nacido allí. Esta riquísima herencia aún no ha sido verdaderamente puesta de relieve por la literatura, la cultura erudita. Lo ha sido en la creación folklórica.

—*¿Cree llegado el momento de hablar de* De Zalmoxis a Gengis Khan?

—Se trata de un libro muy personal y al mismo tiempo es una experiencia en cuanto al método. El problema era éste: disponemos de una tradición folklórica y de una tradición histórica, también importante, pero cuyos documentos son vagos y se hallan dispersos; ¿cómo reconstruir, a partir de estos elementos, las creencias de los dacios? Al mismo tiempo, me fascinaban ciertos problemas. En la leyenda de Manole se habla de un sacrificio humano. Para terminar el monasterio, Manole hubo de emparedar a su mujer. Esta leyenda circula por todos los Balcanes. Lingüistas, balcanólogos, romanistas, todos están de acuerdo en preferir la versión rumana. ¿Por qué esta balada precisamente se ha convertido en una obra maestra de la literatura popular rumana? ¿Por qué se expresan en *La cordera vidente* la *Weltanschauung,* la nostalgia del pastor? Ante estos problemas, el historiador de las religiones está en condiciones de ver cosas que el puro folklorista no puede advertir.

—*¿Consideraría a Brancusi una figura ejemplar de ese «ser rumano»?*

—Sí, en el sentido de que, en París, Brancusi vivía en la atmósfera de la vanguardia artística, pero sin abandonar, a pesar de ello, la forma de existencia de un campesino de los Cárpatos. Expresó su pensamiento artístico siguiendo los modelos que encontró en los Cárpatos, pero sin repetir esos modelos en la línea de un folklorismo barato. Los recreó, logró inventar sus formas arquetípicas, que asombraron al mundo por el hecho de que Brancusi profundizó en la tradición neolítica, en que encontró sus raíces, sus fuentes... En lugar de inspirarse en el arte popular rumano moderno, supo remontarse hasta las fuentes de ese mismo arte popular.

—*¿Podríamos decir que recuperó no las formas, sino las fuerzas que nutren esas mismas formas?*

—Exactamente. Y si logró recuperarlas fue precisamente porque se empeñó en vivir la vida misma que llevaban sus padres, sus parientes en los Cárpatos.

—*En su* Diario *lamenta que la timidez le impidiera establecer contacto con Brancusi. También nosotros lo lamentamos. Pero al menos tenemos un encuentro en el terreno literario, podríamos decir, entre Brancusi y Mircea Eliade. En uno de sus textos, admirable y poco conocido, capta, como acaba de decir, las raíces profundas de la inspiración de Brancusi, pero además hace una lectura absolutamente personal y nutrida de cuanto aprendió en la lenta tarea de descifrar los mitos primordiales. Hace una lectura de las imágenes centrales de Brancusi —la ascensión, el árbol, el pájaro— y llega a esta conclusión: Brancusi ha hecho volar la materia como el alquimista. Y lo ha logrado en virtud del maridaje de los contrarios, pues lo que da la imagen y el signo de la mayor ligereza es precisamente lo que, por otro lado, constituye el signo*

de la opacidad, de la caída, de la pesantez: la piedra. Este bellísimo texto ocupa un lugar eminente en su obra.

POR PATRIA, EL MUNDO

—A veces me pregunto: ¿Cómo será posible que un hombre como Mircea Eliade sea capaz de vivir su diversidad de lenguas, de culturas, de patrias, de casas, de países? Ahora empiezo a entenderlo, pero de todos modos me gustaría preguntarle cómo se establece, en su caso, este diálogo entre la patria y el mundo.

—Para todo exiliado, la patria es la lengua materna que sigue hablando. Felizmente, mi mujer es rumana, y ella juega el papel de la patria, puesto que entre nosotros hablamos en rumano. La patria es para mí, por consiguiente, la lengua que hablo con ella y con mis amigos, pero sobre todo con ella; la lengua en que sueño y escribo mi diario. No se trata, por tanto, de una patria únicamente interior, onírica. Pero no hay contradicción alguna, ni tan siquiera tensión, entre el mundo y la patria. En cualquier parte hay un *centro del mundo.* Una vez situado en el centro, el hombre se encuentra en su sitio, auténticamente en el verdadero *yo y* en centro del cosmos. El exilio ayuda a comprender que el mundo jamás nos es extraño desde el momento en que en él tenemos un centro. Ese «simbolismo del centro», no sólo lo entiendo, sino que además lo vivo.

—Sé que ha viajado mucho, pero presiento que no es viajero por vocación.

—Es posible que, para mí, los viajes más importantes hayan sido los que he hecho a pie, entre los doce y los diecinueve años,

en verano, durante semanas y semanas, viviendo en las aldeas o en los monasterios, empujado por el deseo de dejar la llanura de Bucarest, de conocer los Cárpatos, el Danubio, las aldeas de pescadores del delta, el mar Negro... Conozco muy bien mi país.

—La última página de los Fragmentos de un diario *está dedicada a los viajes. Allí dice: «La fascinación del viaje no depende únicamente de los espacios, de las formas y los colores —los lugares a los que vamos o recorremos—, sino también de los distintos "tiempos" personales que reactualizamos. Cuanto más avanzo en la vida, más tengo la impresión de que los viajes tienen lugar concomitantemente en el tiempo y en el espacio».*

—Sí, y ahí está el hecho de que al visitar Venecia, por ejemplo, revivo los tiempos de mis primeros viajes a Venecia... Es posible recuperar todo el pasado en el espacio: una calle, una iglesia, un árbol... Entonces, se recupera de golpe todo el tiempo. Esa es una de las cosas que tan enriquecedores hacen a los viajes para uno mismo, dialoga con la persona que era hace

quince o veinte años. Se recupera esa persona, se recupera el propio tiempo, el momento histórico de hace veinte años.

—*¿Podríamos caracterizarle como un nostálgico, pero de nostalgias felices?*

—¡Sí, por supuesto! Es una bella fórmula, tiene razón. Mediante la nostalgia recupero las cosas valiosas. Por eso siento que no he perdido nada, que nada se pierde.

—*Creo que estamos tocando cosas que tienen una gran importancia en su vida: nada se ha perdido; nunca se ha dejado morder por el resentimiento.*

—Sí, es cierto.

—*Ha escrito muy poco para el teatro —una pieza sobre Brancusi,* La columna infinita, *y una* Ifigenia *moderna...— A juzgar por algunos pasajes de* El bosque prohibido *y de su* Diario *(sobre Artaud), sin embargo, ha prestado una atención especialísima a la representación del tiempo en el teatro: representación de un tiempo imaginarío —mítico— en la duracíon real de un espectáculo.*

—Sí, lo mismo que el tiempo litúrgico difiere del tiempo profano, del tiempo de la cronología *y* de nuestros horarios de trabajo, el tiempo teatral es una «salida» del tiempo ordinario. Lo mismo ocurre con la música, con cierta clase de música al menos, y pienso especialmente en Bach, que nos hace salir a veces del tiempo cotidiano. Es una experiencia que todos hemos tenido, que

por consiguiente puede ayudar al espíritu más «profano» a entender qué es el tiempo sagrado, el tiempo litúrgico... Pero no me fascina menos la condición del actor que esta calidad del tiempo teatral. El actor sabe de una especie de «transmigración». Encarnar

tantos personajes, ¿no equivale acaso a reencarnarse otras tantas veces? Al término de su vida, estoy seguro de que el comediante posee una experiencia humana de una calidad distinta que la nuestra. Creo que no es posible entregarse a este juego de encarnaciones tan numerosas impunemente, a menos que se adopte una determinada ascesis.

—*¿Es el actor una especie de chamán?*

—En todo caso, el chamán es un actor en la medida en que algunas dé sus prácticas son teatrales. En un sentido más general, el chamanismo puede ser considerado como una raíz común tanto de la filosofía como de las artes representativas. Los relatos de los viajes chamánicos a los cielos o a los infiernos están en el origen de ciertos poemas épicos y de algunos cuentos. El chamán, para ser guía espiritual de la comunidad, para edificarla y darle seguridad. debe a la vez representar las cosas invisibles y manifestar —siquiera mediante sus trucos— el poder que detenta. El espectáculo que ofrece a tal fin, así como las máscaras que se pone para esta ocasión, todo ello constituye una de las fuentes del teatro. El modelo chamánico reaparece hasta

en la *Divina comedia.* El viaje de Dante, lo mismo que el del chamán, nos recuerda cuáles son las cosas ejemplares y dignas de fe.

CHICAGO

—*Hace ya casi veinte años que enseña en la Universidad de Chicago. ¿Por qué Chicago?*

—Fui invitado a dar las célebres «Haskell lectures» que también habían dictado Rudolf Otto y Massignon... Estas seis conferencias fueron publicadas bajo el título de *Naissances mystiques.* Cuando Joachim Wach, que me había invitado, murió, el decano insistió en que se me nombrase profesor titular y jefe del departamento de historia de las religiones. Dudé mucho en aceptar y al fin lo hice para cuatro años. Pero luego me quedé, pues la labor que allí desarrollaba era muy importante para mí, para nuestra disciplina y también para la cultura americana. En 1957 había tres cátedras de historia de las religiones en los Estados Unidos; hoy hay casi treinta, la mitad de ellas ocupadas por antiguos alumnos de nuestro departamento. Pero no fue únicamente el interés del trabajo lo que me retuvo, sino la atmósfera de la universidad, su enorme libertad, su tolerancia. No soy el único que encuentra admirable, casi paradisiaca aquella atmósfera. Georges Dumézil, que ha pasado por allí como invitado, Paúl Ricoeur, que es actualmente colega nuestro, sienten lo mismo. Esta inmensa libertad de enseñanza, de opinión, y el diálogo con los estudiantes, a los que tenemos tiempo de conocer en los seminarios, en sus alojamientos o en nuestra casa... Se tiene allí la certeza de que no se está perdiendo el tiempo.

—*¿Tiene la sensación de estar en el origen de una «escuela» de historia de las religiones, de una corriente de interpretación y de trabajo extendida por los Estados Unidos?*

—Es cierto que (Chicago se sitúa en el origen del éxito alcanzado por nuestra disciplina. Pero ese éxito se ha visto favorecido por el momento histórico. Algunos americanos han comprendido que, para iniciar un diálogo con un africano o un indonesio, no bastan los conocimientos de economía política y de sociología, sino que es preciso conocer también la cultura. No es posible comprender una cultura exótica o arcaica a menos que se acierte a *captar* su fuente que es siempre de carácter religioso. Por otra parte, ya sabe que la Constitución prohibe la enseñanza de la religión en las universidades estatales; durante el siglo pasado se temía que una cátedra de «religión» no fuera otra cosa que una cátedra de teología cristiana o de historia de la Iglesia. Pues bien, cuando las demás universidades, después del éxito de las

diez o doce primeras cátedras, cayeron en la cuenta de que se trataba de una historia

general de las religiones, que se estudiaba el hinduismo, el Islam y los primitivos, aceptaron este tipo de enseñanza. Al principio se camuflaba como «religiones de Asia» o como «estudios indios», por ejemplo; hoy estas cátedras se titulan de «historia y fenomenología de las religiones».

—*¿No podría ocurrir que el historiador de las religiones, al que se creería muy apartado de los problemas actuales, se encontrara más pronto o más tarde en la misma situación de sus colegas geógrafos o físicos, puesto que la universidad americana, como sabe mejor que muchos, se ha visto sacudida por una crisis de conciencia que la ha llevado a preguntarse si se puede colaborar en el armamento nuclear o en el bombardeo de los diques de Vietnam...? Porque podría pensarse que en una «guerra psicológica» no dejaría de ser útil la fabricación de «bombas mesiánicas». Ahí está el uso que hacen del psicoanálisis los hombres de la publicidad. Cabría imaginar que los hombres de guerra también pueden utilizar en un momento dado los mitos religiosos.*

—Sí... Escribí un artículo sobre el mesianismo antes de la independencia del Congo. Conozco bien los mitos mesiánicos bantúes; allí anuncié cosas que luego, con la independencia, ocurrieron: aquella gente se deshizo de sus ganados porque estaba a punto de regresar el antepasado mítico. Los libros sobre mesianismo de los pueblos arcaicos anunciaban ciertos crímenes, ciertos excesos... Pero no creo que los generales se decidan a buscar sus armas en el estudio de la historia de las religiones. En cambio, atribuyo una «función social» a esta disciplina ahora en desarrollo hasta el punto de hacerse popular. En efecto, ha servido para abrir el camino a un cierto ecumenismo religioso, no solamente cristiano. Ha favorecido el encuentro entre representantes de las diversas religiones.

—*¿Cómo se desarrolla su vida en Chicago?*

—La Universidad se halla situada en un parque inmenso, junto a un lago, a diez kilómetros del centro. Todo está allí reunido: la enorme biblioteca y también el Instituto oriental, con sus archivos admirables, un museo, pequeño pero muy bello, y los grandes especialistas en orientalismo. En fin, todo. Esto facilita no sólo la información, sino también la verificación de la información. Siempre tengo la posibilidad de consultar a un hititólogo, a un asiriólogo o a alguien que acaba de regresar de la India, donde ha realizado estudios sobre la vida de una aldea. Todo esto, para un investigador, resulta muy valioso, si se compara con la dispersión en que se hallan lugares y profesores en una universidad europea. Cambridge y Oxford son un poco los modelos de las universidades americanas. Me gusta mucho el *campus* de Chicago.

—*¿Y la ciudad?*

—Chicago es considerada la ciudad más avanzada desde el punto de vista de la arquitectura, con sus edificios de ciento diez pisos. No me gusta porque es negra. Ahora está de moda construirlo todo de color negro. Cierto, esos cristales oscuros permiten a quienes están dentro ver lo que pasa fuera sin ser vistos. Pero me gustarían más unos colores que armonizaran con el paisaje.

—*¿Cómo es su casa?*

—Vivimos en el segundo piso de una casa pequeña, con jardín y terraza de madera, en una gran avenida plantada de árboles, bellísima. Está a veinte pasos del despacho en que guardo una parte de mi biblioteca, donde trabajo muchas veces durante el día y recibo a los estudiantes. La biblioteca se halla a cuatrocientos metros de allí, y el aula a menos de un kilómetro. Todo el mundo vive allí mismo, cosa que me agrada. Es un lugar bellísimo, y nos sentimos muy felices, porque siempre hay ardillas que vienen en busca de almendras. Durante el invierno hay un cardenal, ese pájaro rojo que lamentablemente no vive en Europa y que plantea un problema. Me asombra que los teólogos no hayan insistido en este ejemplo para explicar la Providencia. ¿Cómo explicar que, sin ella, haya podido sobrevivir este pájaro de un rojo flamígero? No puede camuflarse en ningún sitio, ni siquiera en un árbol, pues se le ve desde todas partes... Hablo en broma, pero de todos modos ahí queda la pregunta.

—*¿Considera importante el lugar en que vive?*

—Sí, no puedo vivir en una casa o en una habitación que no me guste. En Londres, en Oxford lo pasé mal en este sentido. No puedo vivir en cualquier sitio. Hace falta que algo me agrade, me atraiga, que me haga sentirme a gusto. Busqué una casa en la que pudiera vivir a mi modo.

No me gusta el «espacio americano». Me gusta el *campus* y algunas cosas de Chicago, como el poder enorme del centro. Hay otras ciudades que me resultan más agradables, como San Francisco, Boston o una parte de Nueva York y de Washington. Me gustan algunos parajes como Santa Bárbara, la bahía de San Francisco. Pero no es aquel un país como Italia, como Francia, en que el paisaje es de una inmensa belleza, donde hay historia y variedad. Chicago se halla en una llanura extendida a lo largo de mil kilómetros; de vez *en* cuando se ven ciudades y esos barrios del gran suburbio a los que se da el nombre de «paraísos artificiales», porque son lugares para retirados, que viven en hermosas casas y chalés, pero todo, en efecto, muy artifícial. Incluso en las más bellas ciudades americanas hay barrios de una fealdad exasperante... No es que mantenga una actitud negativa ante este espacio americano que no me gusta o ante el estilo de vida americano, algunos de

cuyos aspectos me parecen interesantes. Lo que me gusta de la vida americana, por ejemplo, es la importancia que se atribuye a la esposa, y no sólo desde el punto de vista social, sino también cultura y espiritual. Las invitaciones incluyen siempre a la esposa. Cuando se me pidió que me quedara en América, *lo primero* que me preguntaron fue si la idea le agradaba a mi mujer. Esta atención hacia la esposa, hacia la familia, me gusta. Se acusa con razón a los americanos de muchas cosas, pero hay otras admirables de las que se habla muy poco, por ejemplo, su gran tolerancia religiosa y espiritual.

¿PROFESOR O GURÚ?

—*Su lugar de trabajo es, en definitiva, América. Me gustaría saber qué clase de profesor es.*

—Nunca he sido un profesor «sistemático». Ya en Bucarest daba por supuesto que los estudiantes habían leído alguna vida de Buda, algunas *Upanishads,* algo sobre el problema del mal. No empezaba de manera didáctica ni me preparaba o escribía mis clases. Tomaba algunas notas y luego seguía las reacciones de los estudiantes. Hoy hago lo mismo. Me trazo un plan, medito durante algunas horas antes de dar la clase, elijo las citas, pero no llevo nada escrito. No se corre ningún peligro grave; si repito algo, no tiene importancia, si me olvido de algo, hablo de ello al día siguiente o al final de la clase. El sistema americano es excelente: después de los cincuenta minutos de exposición hay siempre diez minutos de discusión, para hacer preguntas. En mis tiempos era muy distinto: llegaba el profesor, hablaba y luego se marchaba. No volvíamos a verle durante una semana. Quizá hayan cambiado las cosas en todas partes. En todo caso, ocurre muchas veces durante los diez minutos de diálogo que, con motivo de una pregunta, me doy cuenta de haber omitido un detalle importante, Paul Ricoeur está asombrado de la relación que aquí mantenemos con los alumnos. En Nanterre ocurría a veces que en un solo curso había mil estudiantes, a los que era imposible conocer. Tenía que enseñar filosofía a toda una masa. Aquí se mantiene una relación personal. Ya durante la primera lección se les dice a los estudiantes: «Escriban sus nombres en esta cuartilla y vengan a verme». Al comienzo del curso reservo dos largas tardes por semana para entrevistarme con todos ellos, media hora con cada uno, incluso con los del año anterior, para refrescarme la memoria: ¿qué ha hecho durante el verano, qué piensa hacer? Al cabo de un mes de curso, me entrevisto con todos ellos durante una hora. Si he de decir la verdad, cada vez me gusta menos dirigir cursos de cien personas. En otros tiempos, sobre todo en Rumania, cuando hablaba de cosas casi desconocidas, la enseñanza me apasionaba. Hablaba en mi propia lengua, me dirigía a la juventud y yo mismo era joven todavía, aún

me quedaban por decir y descubrir muchas cosas que ahora ya tengo publicadas. Al final de esta actividad que viene durando ya cuarenta años, evidentemente, siento que tengo menos cosas que decir en forma de conferencia. Pero lo que siempre me ha gustado es el trabajo de seminario, en que todos nos unimos en una misma tarea. Mi último seminario, que dirigí en 1976, trataba de la alquimia y el hérmetismo del Renacimiento. Fue algo apasionante. Esto es lo que más me gustá: ahonda en ciertos detalles con un grupo bien preparado, profundizar en algunos problemas por los que siento especial predilección. Es de este modo como aprende a trabajar el estudiante, como adquiere un método. Allí prepara una exposición, le escuchamos, invito a sus colegas a comentar su conferencia, intervengo, y el diálogo dura a veces horas y horas. Pero creo que no es perder el tiempo, pues lo que allí les doy es algo que no podrían encontrar en los libros. Del mismo modo, las entrevistas personales de comienzos del curso son también insustituibles.

—*¿Consigue preservar su vida personal, su vida de escritor y su vida de investigador?*

—Sí, porque el curso prevé una interrupción de las clases y un «período de lectura» para el estudiante. Además, durante el segundo trimestre de invierno doy únicamente un seminario. Entonces puedo ocuparme de sus propios trabajos. Pero como sabe, cuando me doy cuenta de que puedo ayudar a alguien, renuncio de buena gana a mi trabajo o dedico al trabajo algo más de tiempo por la noche o por la mañana. Hago un esfuerzo. Pienso que esto es importante. Si veo que alguien escucha, pero no pone mucho interés, le propongo la lectura de algunos libros, míos o de otros autores, es igual.

—*Finalmente, ¿qué se siente más, profesor o gurú?*

—Siempre se corre el riesgo, sobre todo en América, y más aún en la costa del Pacífico, al menos en algunos casos, de que le tomen a uno por un gurú. Un año daba yo un curso en la Universidad de Santa Bárbara sobre las religiones indias, desde el *Rig-Veda* hasta la *Bhagavad-Gita.* Terminado el curso, los estudiantes venían a verme, me consideraban un gurú capaz de darles la solución para su vida interior. Entonces les decía yo: «No se confundan. Aquí soy el profesor, no un gurú. Puedo ayudarles, pero sólo como profesor. Aquí quiero únicamente presentarles las cosas tal como yo creo que son».

JÓVENES AMERICANOS

—*¿Cómo ve y en qué situación le parece que se encuentra esa juventud americana a la que conoce tan de cerca y para la que la religión no es muchas veces una simple materia de estudio?*

—Lo que he visto en Chicago y en Santa Bárbara es apasionante. En América, la historia de las religiones es una disciplina que se ha puesto de moda, no sólo entre los estudiantes, que, como decía Maritain, son «analfabetos desde el punto de visto religioso», sino también entre quienes sienten alguna curiosidad por la religión de otros pueblos: el hinduismo, el budismo, las religiones arcaicas y primitivas. El chamanismo es objeto casi de una verdadera manía. Pintores, gente del teatro se interesan por este tema, y también muchos jóvenes; piensan que sus drogas les preparan para comprender la experiencia chamánica. Entre estos estudiantes, algunos han encontrado el absoluto en una secta efímera como Meher Baba, Hare Krishna, Jesús Freaks, algunas sectas zen... No les animo, pero tampoco critico su elección, pues me dicen: «Antes yo me drogaba, vivía como una larva, no creía en nada, estuve a punto de suicidarme dos veces, por poco me matan un día que estaba drogado, pero ahora he encontrado *el absoluto*». No les digo que ese «absoluto» no es de la mejor calidad, ya que, de momento, ese joven que estaba inmerso en el caos, en el puro nihilismo, que respiraba una agresividad peligrosa para la colectividad ha encontrado algo. Ocurre a veces que a partir de ese «absoluto», que frecuentemente no pasa de ser un pseudo absoluto, el joven se encuentra a sí mismo y quizá más tarde lea las *Upanishads,* el maestro Eckart o la Cábala, hasta encontrar una verdad personal. Raras veces he encontrado un estudiante que haya pasado del vacío religioso y de un desequilibrio casi neurótico a una postura religiosa bien articulada: cristianismo, judaísmo, budismo, Islam. No, siempre hay de por medio una pseudomorfosis, alguna cosa fácil, barata, poco auténtica, al menos para lo demás, puesto que para ellos mismos es el absoluto, la salvación. La segunda etapa los lleva a una forma más equilibrada, más rica de sentido.

—*El otro día me dijo que la ruptura con el monoteísmo y con el ateísmo, que es la otra cara de la moneda, se realizaba en esta juventud por dos caminos, uno el de la «religión natural», la «religión cósmica», y el otro, el de las «religiones orientales».*

—Sí... Al principio se trata de una reacción casi instintiva contra el *establishment,* contra sus padres por consiguiente. Sus padres frecuentan la sinagoga, la catedral o la iglesia baptista; lo que ocurre entonces es que se rechaza totalmente ésta religión, esta tradición religiosa. Ya no les interesa. Imposible convencerles de que lean la menor cosa. Un día viene a verme un estudiante judío: el judaísmo no tiene sentido alguno, me dice, es un fósil. Sin embargo, ha encontrado la revelación en un gurú, en un yogui que llevaba en la ciudad algunas semanas. Yo le pregunté: «¿Qué conoce del judaísmo?» No conocía nada, no había leído ni siquiera un salmo, un profeta, nada. No digo nada de la Cábala. Traté entonces de convencerle: «Lea algún texto de su propia tradición. Entonces podrá superarla o abandonarla». No, no quería nada de aquello que para él carecía de sentido. Ya lo ve, esta es la actitud de

una generación de jóvenes que lo rechaza todo en bloque: sistema, comportamientos y valores de sus padres, tradición religiosa. Pues bien, para una parte de esta juventud, contestataria, las gnosis extremo-orientales, especialmente el yoga y el zen, tienen un extraordinario poder de fascinación. Estoy seguro de que ello les sirve de ayuda. Cuando llega una misión de Rama-krishna, siempre hay algún *swami* que les ayuda a leer algunos libros. A veces no se contentan con leer los libros que tratan del chamanismo americano, sino que se van a pasar una parte de sus vacaciones en alguna tribu.

¿Qué pasa con la juventud americana? No soy capaz de decirlo. En los centros de estudio todo el mundo dice que la droga ha perdido gran parte de su seducción. Hoy se acude a la «meditación», a todo tipo de meditación; el mayor éxito corresponde a la «meditación trascendental». Creo que son instrumentos capaces de prestarles alguna ayuda al principio; luego encontrarán los maestros y los medios de una realización más articulada. E incluso si abandonan su experiencia «californiana» y se convierten en funcionarios, conductores, profesores, creo que se habrán enriquecido con ella.

—*La prensa se complace en hablar de sectas y cismas. Ayer, Manson y Moon. Hoy, en Francia, la querella de los integristas. Me gustaría saber qué piensa de esta «actualidad religiosa» y también del «movimiento hippy», que conoció muy de cerca.*

—Por lo que respecta a la Iglesia católica, es evidente que no se trata sólo de una crisis de autoridad sino también de una crisis dé las viejas estructuras, litúrgicas y teológicas. No creo que haya llegado el fin de la Iglesia, sino quízá el de una cierta Iglesia cristiana. Creo que será una crisis creadora y que después de pruebas y controversias aparecerán algunas cosas más interesantes, más vivas, más significativas. Pero no es posible anticipar nada.

En cuanto a las sectas, como siempre ocurre, estos movimientos están en condiciones excepcionales para revelar algo nuevo y positivo. Pero, a mi modo de ver, lo más importante de todo es el fenómeno hippy, pues nos ha permitido tener la prueba de que una generación joven, descendiente de diez generaciones cristianas. protestantes o católicas, ha descubierto la dimensión religiosa de la vida cósmica, de la desnudez y de la sexualidad. Protesto contra quienes consideran que la tendencia a la sexualidad y a la orgía de los hippies forma parte del movimiento de liberación sexual que cunde en el mundo entero. En su caso se trata sobre todo de lo que podríamos llamar la «desnudez paradisiaca» y de la unión sexual como rito. Han descubierto el sentido profundo, religioso, de la vida. Después de esta experiencia, se han liberado de toda clase de supersticiones religiosas, filosóficas, sociológicas. Ahora son libres. Han redescubierto la dimensión de la sacralidad cósmica,

experiencia anulada desde hacía mucho tiempo, desde los tiempos del Antiguo Testamento. Recuerde con cuanta indignación y con cuánto dolor se pronunciaban los profetas contra el culto de Baal y de Belit, cuando lo cierto es que era aquélla una religión de estructura cósmica que poseía una inmensa grandeza. Era la manifestación de la sacralidad del mundo, a través de una diosa a través de la hierogamia, a través de la orgía. Aquellas experiencias religiosas fueron desvalorizadas por el monoteísmo mosaico, y sobre todo por los profetas. Después de Moisés y los profetas ya no tenía sentido alguno retornar a una religiosidad de tipo cósmico. Pues bien, en América hemos asistido al redescubrimiento de una experiencia religiosa que ya creíamos completamente periclitada en su aspecto colectivo, «religioso», a pesar incluso de que los mismos hippies no la llamaban así. Trataron de recuperar, con toda la fuerza que da la desesperación, la sacralidad de la vida total. Ha sido una reacción contra la falta de sentido de la vida urbana, contra esta desacralización del mundo de que adolece la ciudad americana. No podían entender que una Iglesia establecida tuviera algún valor religioso; para ellos representaba el *establishment.* Pero hicieron este descubrimiento y se salvaron.

Descubrieron las fuentes sagradas de la vida, la importancia religiosa de la vida.

—¿Qué presiente para el futuro por lo que se refiere a la cuestión religiosa? ¿Se siente cerca de Malraux, que resumía así su pensamiento: «Habrá un siglo XXI religioso o no lo habrá en absoluto»?

—No es posible hacer ninguna predicción. La libertad del espíritu es tal que no es posible anticiparla. Si he hablado del movimiento hippy, ha sido porque es un ejemplo de nuestra creatividad imprevisible e inagotable. Quizá desaparezca un día este movimiento, si no es que ya ha desaparecido. Quizá llegue a politizarse por completo o, por el contrario, pierda toda su importancia. Lo cierto es, en todo caso, que de vez en cuando surgen experiencias inesperadas.

Lo que hace aún más difícil cualquier predicción en este terreno es el hecho de que ciertas formas «religiosas» pueden pasar desapercibidas en cuanto tales. Puede haber una creación tan nueva que al principio, e incluso durante siglos, nadie la considere creación religiosa. Por ejemplo, es posible que determinados movimientos, aparentemente políticos preparen o incluso expresen ya el deseo de una cierta libertad profunda; se trataría de movimientos transpolíticos o que podrían convertirse en tales, pero sin que nadie llegara a advertirlo a causa de su lenguaje absolutamente nuevo. Piense en el cristianismo. En Roma se acusaba a los cristianos de ser ateos porque se negaban a acudir a los templos o a rendir homenaje a los dioses mediante el sacrificio. ¡No respetaban el *establishment!* Los romanos aceptaban el culto de

cualquier dios: Sarapis lo mismo que Yahvé, Attis igual que Júpiter. Pero había que venerar a tales dioses. Los cristianos no los veneraban y, en consecuencia, eran considerados ateos, ¡El ateísmo cristiano! Porque no se reconocía el valor religioso de su comportamiento. No es posible hacer ninguna predicción. Pero no creo que puedan desaparecer ciertas revelaciones primordiales. Incluso en la civilización más tecnificada, hay siempre algo que no puede cambiar, porque sigue habiendo día y noche, invierno y verano, incluso en una ciudad sin árboles, quedan el cielo y los astros, siempre se pueden ver la luna y las estrellas. Mientras haya día y noche, verano e invierno, creo que no podrá cambiar el hombre. Estamos integrados, sin quererlo, en este ritmo cósmico. Se puede cambiar de valores —los valores religiosos de los agricultores, como el verano, la noche, la sementera... ya no son nuestros valores—, pero siempre quedará el ritmo luz-tinieblas, noche-día. Hasta el hombre más irreligioso vive inmerso en ese ritmo cósmico y lo advierte en su propia existencia: la vida diurna y el descanso con sus sueños. Porque siempre se soñará. Nosotros, por supuesto, estamos condicionados por las estructuras económicas y sociales; también las expresiones de la experiencia religiosa están condicionadas por el lenguaje y la sociedad, por los intereses, pero nosotros asumimos esta condición humana aquí, en el cosmos en que hay unos ritmos y unos ciclos que nos vienen dados. Asumimos nuestra condición humana a partir *de esta* situación fundamental. Y a este «hombre fundamental» se le puede llamar «hombre religioso», sean cuales fueren las apariencias, porque se trata del significado de la vida. De lo que estoy seguro es de que las formas futuras *de* la experiencia religiosa serán completamente distintas de las que ya conocemos en el cristianismo, en el judaismo, en el Islam, que ya están fosilizadas, desvirtuadas, vacías de sentido. Estoy seguro de que habrá otras expresiones. ¿Cuáles? No puedo decirlo. La gran sorpresa es siempre la libertad del espíritu, su creatividad.

HISTORIA Y HERMENÉUTICA

—«... *Estos treinta años o más que he pasado entre los dioses y las diosas exóticos, bárbaros, irreductibles; nutriéndome de mitos, obsesionado por los símbolos, arrullado y hechizado por tantas imágenes que hasta mí llegaban desde aquellos mundos sumergidos, me parecen hoy como las etapas de una larga iniciación. A cada una de esas figuras divinas, a cada uno de esos símbolos o mitos va unido un peligro que he afrontado o superado. Cuántas veces estuve a punto de "perderme", de extraviarme en aquel laberinto en que corría el peligro de ser muerto, esterilizado. "emasculado" (por una de aquellas terribles diosas madres, quizá). Una serie infinita de aventuras intelectuales, y digo 'aventuras' en su sentido primario de riesgo*

existencial. No fueron únicamente los 'conocimientos' lenta y tranquilamente adquiridos en los libros, sino aún más los encuentros, las tensiones y *las tentaciones. Ahora me doy cuenta perfecta de todos los peligros que esquivé durante aquella larga 'búsqueda', y ante todo del peligro que significaba el olvido de que yo me había propuesto un fin, que me dirigía hacia algo, que aspiraba a llegar a un 'centro'».*

Esta confidencia corresponde al 10 de noviembre de 1959, en su Diario. *Todo queda un tanto velado, enigmático. ¿Podría hablar hoy con mayor claridad?*

—El espíritu corre un riesgo cuando trata de penetrar el sentido profundo de una de esas creaciones mitológicas o religiosas que son otras tantas expresiones existenciales del hombre en el mundo. Del hombre: de un cazador primitivo, de un labrador del Asia oriental, de un pescador de Oceanía. En el esfuero hermenéutico que desarrolla el historiador de las religiones, el fenomenólogo, por entender des*de dentro* la situación de ese hombre, hay siempre un riesgo: no sólo el de dispersarse, sino también el de sentirse fascinado por la magia de un chamán, los poderes de un yogui, la exaltación de un miembro de cualquier sociedad orgiástica. No me refiero a que pueda sentirse la tentación de hacerse yogui, chamán, guerrero o exaltado, sino a que se tiene el sentimiento de hallarse inmerso en unas situaciones existenciales extrañas al hombre occidental, que además le resultan peligrosas. Este contacto con unas formas exóticas capaces de obsesionarnos, de tentarnos, supone un peligro de orden psíquico. Por eso he comparado tal búsqueda a un largo viaje por el laberinto; es una especie de prueba iniciática. El esfuerzo necesario para entender el canibalismo, por ejemplo; en efecto, el hombre no se vuelve caníbal por instinto, sino como consecuencia de una teología y de una mitología. Es algo que, junto con una serie infinita de situaciones del hombre en el mundo, ha de revivir el historiador de las religiones si es que aspira a entenderlas.

Cuando el hombre tuvo conciencia de su modo de ser en el mundo, así como de las responsabilidades vinculadas a ese ser en el mundo, se tomó una decisión que luego resultaría trágica. Pienso en la invención de la agricultura, no la de los cereales en el Próximo Oriente, sino la de los tubérculos en la zona tropical. La concepción de aquellas poblaciones es que la planta nutricia es fruto de un asesinato primordial. Un ser divino fue muerto, descuartizado, y los fragmentos de su cuerpo dieron origen a unas plantas hasta entonces desconocidas, especialmente a los tubérculos, que desde entonces constituyen el principal alimento de los humanos. Sin embargo, para asegurar la cosecha siguiente, hay que repetir ritualmente el primer asesinato. De ahí el sacrificio humano, el canibalismo y otros ritos a veces crueles . El hombre ha aprendido no sólo que su condición le exige matar para vivir, sino que además ha asumido la responsabilidad de la vegetación, de su pe-rennidad, y por ello mismo ha asumido el sacrificio humano y el canibalismo. Esta concepción

trágica que durante milenios mantuvo una parte de la humanidad, según la cual la vida queda asegurada mediante la muerte, cuando no se trata únicamente de describirla en un estudio antropológico, sino de comprenderla además existencialmente, supone comprometerse en una experiencia que a su vez resulta trágica. El historiador y fenomenólogo de las religiones no se sitúa ante estos mitos y estos ritos como ante objetos externos, como serían una inscripción que ha de descifrar o una institución que tiene que analizar. Para entender desde dentro ese mundo hay que vivirlo. Es como un actor que entra en sus papeles, que los asume. Hay a veces tanta diferencia entre nuestro mundo ordinario y ese otro mundo arcaico que hasta la propia personalidad puede entrar en el juego.

—¿Se trata a la vez de la propia Identidad y de la afirmación de las propias razones frente a las potencias terribles de lo irracional?

—Su fórmula es exacta. Es bien sabido, por ejemplo —y hasta los freudianos lo dicen—, que el psiquiatra compromete su propia razón por frecuentar la enfermedad mental. Lo mismo cabe decir del historiador de las religiones. Lo que estudia le afecta profundamente. Los fenómenos religiosos expresan situaciones existenciales. Se participa en el fenómeno que se trata de descifrar, como si se tratara de un palimpsesto, de la propia genealogía, de la propia historia. Es *mi* historia. Y en todo ello, efectivamente, va envuelta la potencia de lo irracional... El historiador de las religiones, por tanto, ambiciona conocer y por ello mismo comprender las raíces de su cultura, de su mismo ser. Al precio de un largo esfuerzo de anamnesis deberá terminar por recordar su propia historia, es decir, la historia del espíritu humano. Mediante la anamnesis, el historiador de las religiones rehace en cierto modo la *Fenomenología del espíritu*. Pero Hegel se ocupó únicamente de dos o tres culturas, mientras que el historiador de las religiones se ve obligado a estudiar y entender la historia del espíritu en su totalidad, a partir del Paleolítico. Se trata, por consiguiente, de una historia verdaderamente universal del espíritu. Creo que el historiador de las religiones ve mejor que los demás investigadores la continuidad de las distintas etapas del espíritu humano y, finalmente, la unidad profunda y fundamental del espíritu. De este modo se revela la condición misma del hombre De ahí que me parezca decisiva la aportación del historiador de las religiones, que descubre la unidad de la condición humana, y ello precisamente en un mundo moderno que está en trance de «planetarizarse».

—Ha hablado de «tentaciones...» Pero, si recordamos las «tentaciones» de san Antonio en el Bosco, por ejemplo, se trata de unas «tentaciones» extrañas, ya que los objetos de la tentación no nos «tientan»; otras, en cambio, son apariciones

espantosas... ¿En qué sentido quiere decir que se sintió «tentado» durante su anamnesis como historiador de las religiones?

—Cuando se llega a comprender la coherencia y hasta la nobleza, la belleza de la mitología y diríamos incluso de la teología que sirve de base al canibalismo... Cuando se llega a entender que no se trata de un comportamiento animal sino de un acto humano, que es el hombre, como ser libre capaz de tomar una decisión en el mundo, el que ha decidido matar y comer a su prójimo, si bien inconscientemente, el espíritu siente la tentación de esa enorme libertad que acaba de descubrir: se puede matar, ser caníbal, sin perder la «dignidad humana»... Del mismo modo, cuando se estudian los ritos orgiásticos y se llega a captar su extraordinaria coherencia: se inicia la orgía, y quedan suprimidas todas las reglas, el incesto y la agresividad ya son lícitos, todos los valores quedan invertidos... Y el sentido de este rito es que regenera el mundo. Ante este descubrimiento se sienten deseos de gritar de gozo, como Nietzsche ante su descubrimiento del eterno retorno. Pues también ahí resuena una invitación a la libertad total. Es inevitable pensar entonces: ¡qué libertad extraordinaria, qué creatividad se puede alcanzar como fr*uto* de esas libertades! Exactamente igual que la tribu indonesia después de la gran orgía de fin de año que recrea un mundo regenerado henchido de fuerza. Para mí, un occidental moderno, esto significa que siempre puedo comenzar de nuevo mi vida y, por consiguiente, asegurar mi creatividad... En este sentido se puede hablar de *tentaciones.*

Pero hay además peligros de orden luciferino. Cuando se llega a comprender que un hombre cree posible cambiar el mundo como resultado de una meditación y de ciertos ritos; cuando se trata de saber por qué motivos se siente tan seguro de que podrá convertirse realmente en dueño del mundo o al menos de su aldea... También en esto se experimenta la tentación de la libertad absoluta, es decir la supresión de la condición humana. El hombre es un ser limitado, condicionado, mientras que la libertad de un dios, de un antepasado mítico o del espíritu carece de cuerpo mortal. Se trata de verdaderas *tentaciones. P*ero no quiero dar a entender en modo alguno que un historiador de las religiones pueda sentirse tentado por el canibalismo, por la orgía o por el incesto.

—*Acaba de hablar de canibalismo y de incesto, pero ha insistido sobre todo en el canibalismo. ¿Es esta, a su juicio, la clave trágica del hombre?*

—El incesto, la abolición temporal de todas las leyes, es un fenómeno que aparece en muchas culturas que desconocen el canibalismo. El canibalismo y la decisión de garantizar mediante el sacrificio humano la fecundidad o incluso la vida del mundo son, a mi entender, situaciones extremas.

—*Escuchándole me acuerdo de Pasolini, obsesionado por el festín caníbal, en su obra. Festín que, en* Porcherie, *significa la Ultima Cena...*

—Pasolini se sentía fascinado por el problema de una regresión no al salvajismo animal, sino a otro grado cultural. El canibalismo no tiene realmente importancia sino cuando es ritual, cuando está integrado en la sociedad. Por otra parte, es natural que un cristiano, al reflexionar sobre el significado de los sacramentos, termine por decirse: también yo soy caníbal... Otro *italiano, P*apini, creo que en su *Diario,* advertía que la misa no es la conmemoración, sino la actualización de un sacrificio humano: estos hombres matan de nuevo al hombre-dios y luego comen su carne y beben su sangre.

—*El descenso a los infiernos de que hablan algunas religiones, ¿no provoca a veces en el historiador de las religiones una «tentación» inversa: el odio a todos los dioses, el odio a la religión? Pienso ahora en Lucrecio, en Epicuro, descubriendo la mentira de los dioses y el horror de lo divino que pesa sobre el hombre...*

—Ha ocurrido, en efecto, que algunos historiadores de las religiones, llenos de admiración ante los hechos religiosos, reaccionaran de manera terrible. Pero acaba de hablarme de Lucrecio; en su caso se trataba de unas formas decadentes, fosilizadas, de un universo religioso. Los dioses habían perdido su fuerza sagrada. Aquel admirable politeísmo se había quedado vacío de sentido. Se tomaban los dioses como alegorías o como recuerdos transfigu-rados de los antiguos reyes. Era una época esceptica en que sólo se veía el aspecto horrible de los dioses. Cuando se captan las cosas en conjunto y se buscan las raíces de esta decisión de matar, se revela una verdad distinta: la condición trágica del hombre. Situadas en el conjunto, estas cosas terribles, grotescas, repugnantes, encuentran su sentido original, que consistía en dar una signifigación a la vida a partir de una evidencia: toda vida implica la muerte de otros seres; para vivir hay que matar. ¡Tal es la condición del espíritu en su historia, ciertamente trágica, pero enormemente creadora! Situarse frente al vacío, a la nada, a lo demoníaco, a lo inhumano, a la tentación de regresar al mundo animal, todas estas experiencias, extremas y dramáticas son la fuente de las grandes creaciones del espíritu. En efecto, en esas condiciones terribles, el hombre ha acertado a decir sí a la vida y ha encontrado un sentido a su existencia.

—*En su* Diario *habla de las «terribles diosas madres». Esto no nos suena a cosa conocida.*

—Pensaba sobre todo en Durga, por ejemplo, una diosa sangrienta india, o en Kali. Son diosas madres que, entre otras cosas, expresan el enigma de la vida y del universo es decir el hecho de que ninguna vida puede perpetuarse sin correr un riesgo mortal. Estas diosas terribles exigen la sangre o la virilidad o la voluntad de sus fieles. Pero quien entiende lo que significan

estas diosas recibe al mismo tiempo una revelación de orden filosófico. Se llega a comprender que esta unión de virtudes y pecados, de crímenes y generosidad, de creatividad y de destrucción es el gran enigma de la vida. Si hay que vivir como un hombre, no como un autómata o un animal, pero tampoco como un ángel, no hay más remedio que enfrentarse a esta realidad. Ciñéndonos a un mundo que nos es más conocido, en Yahvé vemos al Dios creador y bueno, pero también al Dios terrible, celoso, destructor; este aspecto negativo de la divinidad nos dice que Dios lo es *todo. Del* mismo modo, para todos los pueblos que aceptan a la Gran Madre, el culto de estas diosas terribles es una introducción al enigma de la existencia y de la vida. La misma vida es esa «Gran Madre terrible» cortadora de cabezas y paridora que patrocina a la vez la fertilidad y el crimen, pero también la inspiración, la generosidad, la riqueza. Esta totalización de los contrarios se revela lo mismo en los mitos de la Gran Diosa que en el Antiguo Testamento, con la ira de Yahvé. También nos preguntamos a veces como es posible que un Dios se comporte de este modo. Pero estos mitos y estos ritos de las diosas terribles o del dios terrible nos dan la lección de que la realidad, la vida, el cosmos *son como son.* Crimen y generosidad, crimen y fecundidad. La diosa madre es la que pare y mata a la vez. No vivimos en un mundo de ángeles o de espíritus, pero tampoco en un mundo meramente animal. Estamos «entre» ambos extremos. Creo que la revelación de este misterio va seguida siempre de un acto creador. Creo que el espíritu crea algo sobre todo cuando tiene que enfrentarse a estas grandes pruebas.

—*¿Cómo se protege el espíritu de esos grandes peligros de que habla? ¿Cómo es posible seguir el camino sin perderse?*

—Se puede sobrevivir si se tiene cuidado de estudiar no sólo el canibalismo, sino además, por ejemplo, la experiencia mística. Entonces se cae en la cuenta de que el sentido de todos esos horrores es la intención de revelar la totalidad divina, la totalidad enigmática, es decir, la coincidencia de los opuestos, de los contrarios. en la vida. Se comprende entonces el seriado de ese comportamiento religioso y al mismo tiempo se cae en la cuenta de que se trata de una de las expresiones del espíritu humano. En su larga y dramática historia, el hombre decidió hacer *también* esto. Pero conocemos además otras muchas decisiones: la mística, el yoga, la contemplación... Lo que protege el espíritu del historiador de las religiones, que en cierto modo se ve condenado a trabajar con estos documentos, es la convicción de que esas cosas terribles no representan el summum o la expresión perfecta de la experiencia religiosa, sino únicamente uno de sus aspectos, el lado negativo.

EL «TERROR DE LA HISTORIA»

—Hablamos de las crueldades profundas del hombre y de las religiones tradicionales. Pero, ¿qué decir de los movimientos históricos modernos que vienen a ser otros tantos triunfos de la muerte? ¿Cómo ve, en cuanto historiador de las religiones, los mitos terribles de la humanidad moderna?

—El historiador de las religiones se encuentra ante ese fenómeno terrible de la desacralización de un rito de un misterio o de un mito en que la muerte tenía un sentido religioso. Es una regresión a una etapa superada desde hace miles de años, pero esta «regresión» no logra recuperar siquiera la significación espiritual anterior. Ya no hay valores trascendentes. El horror se multiplica y la matanza colectiva resulta además «inútil», puesto que carece de sentido. De ahí que este infierno sea realmente el infierno: la crueldad pura, absurda. Cuando los mitos cruentos o demoniacos quedan desacralizados, su significación demoníaca aumenta, vertiginosamente y ya sólo queda el puro demonismo, la crueldad, el crimen absoluto.

—Todo esto me deja confuso. Haré de abogado del diablo para entender. ¿No podría decirse que es precisamente el sacrificio lo que constituye lo sagrado y confiere un sentido? No hay justificación para la matanza hitleriana, para la locura del nazismo. Las hecatombes patrióticas, por otro lado, pueden parecer unos años más tarde tristes frutos de una ilusión. Sin embargo, los combatientes mataron y murieron con fe, quizá con entusiasmo. Los «kamikazes» eran aliados de los nazis y su nombre significaba «viento divino». ¿Cómo afirmar que los aztecas vivían una ilusión justificada y no los SS? ¿Dónde está la diferencia entre el asesinato ordinario y el asesinato sagrado?

—Para los aztecas, el sacrificio humano tenía el sentido de que la sangre de las víctimas humanas alimentaba y fortificaba al dios sol y a los dioses en general. Para los SS. el aniquilamiento de millones de hombres en los campos de concentración tenía también un sentido, y hasta de orden escatológico. Creían representar el bien contra el mal. Y lo mismo puede decirse del piloto japonés. Ya sabemos lo que era el bien para el nazismo: el hombre rubio, el hombre nórdico, el ario puro... Todo lo demás eran encarnaciones del mal, del diablo. Eso suena casi a maniqueísmo: la lucha del bien contra el mal. En el dualismo iranio, todo fiel que da muerte a un sapo, a una serpiente, a una bestia demoniaca, contribuye a la purificación del mundo y al triunfo del bien. Podemos imaginar que estos enfermos, estos pasionales, estos fanáticos, estos maniqueos modernos veían el mal encarnado en ciertas razas, en los judíos, en los gitanos. Sacrificarlos por millones no era un crimen, puesto que encarnaban el mal, el demonio. Exactamente igual ocurre con el Gulag y la escatología apocalíptica de la gran liberación comunista, que tiene frente a sí a unos enemigos que re-presentan el mal y que se oponen al triunfo del bien,

al triunfo de la libertad, al triunfo del hombre, etc. Puede compararse todo esto con los aztecas: unos y otros creían tener una justificación. Los aztecas creían ayudar al dios sol, los nazis y los rusos creían realizar la historia.

—*Frecuentemente ha hablado del «terror de la historia»...*

—El terror de la historia es para mí la experiencia de un hombre sin religión, que no tiene esperanza alguna de encontrar sentido definitivo al drama histórico, que debe sufrir los crímenes de la historia sin comprender su sentido. Un israelita cautivo en Babilonia sufría enormemente, pero aquel sufrimiento tenía un sentido: Yahvé quería castigar a su pueblo. Y sabía que al final iba a triunfar Yahvé, el bien por consiguiente... También para Hegel, todo acontecimiento, toda prueba era una manifestación del Espíritu universal, y por consiguiente tenía sentido. Se podía, cuando no justificar, al menos explicar racionalmente el mal histórico... Cuando los acontecimientos históricos se vacían de toda significación transhistórica, cuando dejan de ser lo que eran para el hombre tradicional —pruebas para un pueblo o para un individuo—, estamos ante lo que he llamado el «terror de la historia».

HERMENÉUTICA

—*Al hablar de los peligros que corre el historiador de las religiones hemos desembocado en la cuestión del sentido: sentido de la religión para el creyente y sentido que la experiencia religiosa puede tener a los ojos del historiador. Uno de los puntos esenciales de su pensamiento es que el historiador de las religiones no puede dejar de ser un hermeneuta. Y dice además que esa hermenéutica tiene que ser creadora...*

—La hermenéutica es la búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento del sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas. Y digo que ha de ser *creadora* por dos razones. En primer lugar, es creadora para el mismo hermeneuta. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa —rito, símbolo, mito, figura divina...— y por comprender su función, su significación, su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador. Es una experiencia que no conoce el historiador de las literaturas, por ejemplo. Captar el sentido de la poesía sánscrita, leer a Kalidasa es un gran descubrimiento para un investigador de formación occidental, al que se revela un horizonte distinto de valores estéticos. Pero todo esto no es tan profundo, tan existencialmente profundo como la tarea de descifrar y comprender un comportamiento religioso oriental o arcaico.

La hermenéutica es creadora en un segundo sentido, pues revela ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata. Pongamos el ejemplo del árbol cósmico en Indonesia, en Siberia en Mesopotamia; hay rasgos comunes a los tres simbolismos, pero, evidentemente, este parentesco no era conocido del hombre mesopotámico, indonesio o siberiano. El trabajo hermenéutico revela las significaciones latentes y el devenir de los símbolos. Vea los valores que los teólogos cristianos han acumulado a los valores precristianos del árbol cósmico o del *axis mundi* o de la cruz, o también el simbolismo del bautismo. El agua ha tenido siempre y en todas partes un significado de «purificación», bautismal. Con el cristianismo se añade a este simbolismo un nuevo valor, sin destruir la estructura anterior, que, por el contrario, se completa y enriquece. En efecto, el bautismo es para el cristiano un sacramento por el hecho de haber sido instituido por Cristo.

La hermenéutica es creadora aun en otro sentido. El lector que comprende, por ejemplo, el simbolismo del árbol cósmico —y creo que tal es el caso incluso entre quienes no se interesan de ordinario por la historia de las religiones— experimenta algo más que un goce intelectual. Hace un descubrimiento importante para su vida. En adelante, cuando contemple determinados árboles, verá en ellos la expresión del misterio del ritmo cósmico. Verá el misterio de la vida que se recupera y continúa: el invierno, con la caída de las hojas; la primavera... Esto posee una importancia muy distinta de la del desciframiento de una inscripción griega ó romana. Un descubrimiento de orden histórico nunca es desdeñable, ciertamente. Pero en este caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo, y aunque no se trate de una postura propia, nunca dejará de afectarnos. El espíritu es creador gracias a estos encuentros. Recuerde el encuentro del siglo xix con la pintura japonesa o el del siglo xx con la escultura y las máscaras africanas. No se trata ya de simples descubrimientos culturales, sino de encuentros creadores.

—La tarea hermenéutica es un trabajo de conocimiento, pero, ¿cuál es el criterio de la verdad? Pienso, al escucharle, que si va preparada por un trabajo de ciencia «objetiva», la hermenéutica pide de por sí no unos criterios «objetivos», lo que nos llevaría a pensar que el sujeto está ausente de lo que considera, sino, en definitiva, unos criterios de «verdad poética». Cuanto conocemos a través del acto de conocimiento, lo cambiamos, y a la vez somos cambiados nosotros mismos por nuestro conocimiento. Hermenéutica infinita, ya que, al leer a Eliade, lo interpretamos, del mismo modo que él interpreta este o aquel símbolo iranio...

—Sin duda... Pero cuando se trata de esos grandes símbolos que ponen en relación la vida cósmica y la existencia humana, en su ciclo de muerte y renacimiento —el árbol cósmico, por ejemplo— hay algo fundamental, que

reaparecerá en las distintas culturas: un secreto del universo que es a la vez un secreto de la condición humana. Y no sólo se revelará la solidaridad entre la condición humana y la condición cósmica, sino también el hecho de que se trata, en cada caso, de su propio destino. Esta revelación puede afectar a mi propia vida. Un sentido fundamental, por consiguiente, un sentido con el que se irán conectando otros. Cuando el árbol cósmico recibe la significación de la cruz, ello no resulta evidente para un indonesio, pero si alguien le explica que, para los cristianos, ese símbolo significa una regeneración, una vida nueva, el indonesio no se sentirá sorprendido, sino que hallará ahí algo que le resulta familiar. Árbol o cruz, se trata del mismo misterio de la vida y la resurrección. El símbolo está siempre abierto. Y en cuanto a mi interpretación, nunca debo olvidar que es la de un investigador de hoy. La interpretación jamás está acabada.

—Nos invita a captar la universalidad del símbolo más allá de la diversidad de las simbolizaciones. Nos muestra la apertura indefinida del símbolo y de la interpretación. Sin embargo, rechaza la vía que quiza nos condujera a una especie de relativismo, de subjetivismo y, enseguida, de nihilismo, esa vía que consistiría en decir: «Sí, las cosas tienen sentido, pero ese sentido no se apoya en nada que no sea cuanto de más fortuito y fugitivo hay en mí...». Mi pregunta ahora es ésta: ¿enlaza la experiencia religiosa —y en qué modo— con una verdad transhistórica? ¿Qué clase de «trascendencia» admite? ¿Cree que la verdadad está del lado de un Claudel y de su actitud exegética o del lado de los existencialistas, de un Sartre, que dicen: «El hombre no puede prescindir del sentido, pero ese sentido lo inventa el mismo en un cielo desierto»?

—Estoy ciertamente en contra de esa última interpretación: ¡«en el cielo desierto»! Me parece que los mensajes emitidos por los símbolos fundamentales revelan un mundo de significaciones que no se reduce únicamente a nuestra experiencia histórica e inmanente. «El cielo desierto...». Es una metáfora admirable para un hombre moderno cuyos antepasados creían en un cielo poblado de seres antropomórficos, los dioses. El cielo, ciertamente, está va vacío de tales seres. Por mi parte, creo que las religiones y las filosofías en ellas inspiradas —pienso en las *Upanishads,* en Dante, en el taoísmo...— nos revelan algo esencial que somos capaces de asimilar. Entiéndase bien que se trata de algo imposible de aprender de memoria, como el último descubrimiento científico o arqueológico. Lo que quiero decir, y lo digo en mi propio nombre, no es que de ahí saque yo una consecuencia filosófica a partir de mi labor como historiador de las religiones. En fin, la respuesta de Sartre y de los existencialistas no me convence: un «cielo vacío»... Más me atrae la «gnosis de Princeton», por ejemplo. Llama la atención el hecho de que los más grandes matemáticos y astrónomos de nuestros días, que se han formado además en una sociedad totalmente

desacralizada, lleguen a unas conclusiones científicas y hasta filosóficas muy cercanas a ciertas filosofías relígiosas. Llama la atención ver cómo los físicos, los astrofísicos y sobre todo los especialistas de la física teórica reconstruyen un universo en el que Dios tiene un lugar, así como la idea de una cosmogonía. de una creación. Hay en ello algo semejante al monoteísmo mosaico, pero sin antropomorfismos, algo que también nos lleva hacia ciertas filosofías indias, que esos sabios desconocían. Es un hecho importantísimo. La «gnosis de Princeton» me parece además significativa por el gran éxito y el público que ha atraído el libro de Ruyer.

—*Querría precisar ahora mismo mi pregunta. ¿Cómo conciliar una actitud religiosa y una actitud científica? Por una parte, nos sentimos impulsados a creer que, más allá de lo sensible, hay, cuando no un Dios o unos dioses, al menos algo divino, un mundo espiritual. La hermenéutica, por su parte, nos llevaría a apropiarnos ese algo divino. Por otra parte, sabemos, por ejemplo, que el paso del Paleolítico al Neolítico supone la construcción de todo un edificio de creencias, de mitos, de ritos. ¿Cómo creer, instruidos por esta ciencia histórica, «materialista», que esas creencias vincu-ladas a los cambios técnicos, económicos, sociales, puedan encerrar un sentido transhistórico, una trascendencia?*

—Desde hace algún tiempo he decidido adoptar una cierta actitud discreta acerca de lo que creo o no creo. Pero mi esfuerzo se ha orientado siempre a comprender a quienes creen en algo: el chamán o el yogui o el australiano igual que un gran santo, un maestro Eckart, un Francisco de Asís. En este punto le respondería como historiador de las religiones. Siendo lo que es el hombre, es decir no un ángel o un espíritu, es obvio que la experiencia de lo sagrado se produce en su caso a través de un cuerpo, de una determinada mentalidad, de un cierto ambiente social. El cazador primitivo no podía captar la santidad y el misterio de la fecundidad de la tierra igual que podía hacerlo el cultivador. Entre estos dos universos de valores religiosos hay una ruptura evidente. Antes eran dos huesos de la pieza cazada los que tenían un significado sagrado; luego, los valores religiosos se refieren en especial al hombre y la mujer, cuya unión tiene por modelo la hierogamia cósmica. Pero lo importante para el historiador de las religiones es que la invención de la agricultura permitirá al hombre profundizar en el carácter cíclico de la vida. Bien entendido, el cazador primitivo sabía perfectamente que la caza pare en primavera. Pero es el agricultor el que capta la relación causal entre semilla y cosecha, como la analogía entre semilla vegetal y semilla humana. Al mismo tiempo se afirmará la importancia económica, social y religiosa de la mujer. Ya ve cómo, a través de un descubrimiento técnico, la agricultura, se revela a la conciencia humana un misterio mucho más profundo que el que contemplaba el cazador. Se descubre ahora que el cosmos es un organismo vivo, regido por un ritmo, por

un ciclo en que la vida esta íntima y necesariamente ligada a la muerte, pues la semilla no puede renacer sino a través de su propia muerte. Y este descubrimiento técnico le reveló su propio modo de existir. En el Neolítico nacieron las grandes metáforas que se mantienen desde el Antiguo Testamento hasta nosotros: «El hombre es como la hierba del campo», y otras muchas. Pero no hay que entender este tema como una lamentación sobre el carácter efímero de la planta, sino como un mensaje optimista, como un reconocimiento del circuito eterno de la vegetación y de la vida... En resumen, para precisar mi respuesta, es cierto que como con-secuencia de un cambio radical de tecnología, los antiguos valores religiosos, si no son abolidos, al menos quedan disminuidos, mientras que sobre otras condiciones económicas se fundamentan unos nuevos valores. Esta economía nueva revelará una significación religiosa y creadora. La agricultura posee para la historia del espíritu una importancia no menor que para la historia de la civilización material. En la existencia del cazador no era evidente la unidad de la vida y de la muerte; lo fue a partir del trabajo agrícola.

—*Su pensamiento me da la impresión de ser «hegeliano». Todo ocurre corno si la producción de los hechos materiales, los cambios que tienen lugar en la materia, en las «infraestructuras», tuvieran por objeto llevarnos a una profundizaáón del sentido. Habría que considerar los acontecimientos de la materia, los acontecimientos de la historia, como las condiciones sucesivas de la revelación de un sentido espiritual. Por otra parte, una nota de su* Diario, *del 2 de marzo de 1967, dice claramente: «La historia de las religiones, tal como yo la entiendo, es una disciplina "liberador" (*saving discipline). *La hermenéutica podría llegar a ser la única justificación válida de la historia. Un acontecimiento histórico justificará el haberse producido cuando sea entendido. Esto podría significar que las cosas suceden, que la historia existe únicamente para obligar a los hombres a entenderlas».*

—Sí, creo que todos esos descubrimientos técnicos han sido *otras tantas ocasiones* para que el espíritu humano captara ciertas estructuras del ser que antes resultaban más difíciles de captar. El cazador, por supuesto, era consciente del ritmo de las estaciones. Pero ese ritmo no era el centro de las construcciones teóricas que daban significación a la vida humana. La agricultura dio ocasión a una enorme síntesis. Nos sentimos fascinados cuando descubrimos la causa de esta visión nueva del mundo: el trabajo de la tierra. Esta visión del mundo, es decir la identidad, la homología entre la mujer, la tierra, la luna, la fecundidad, la vegetación, y también entre la noche, la fecundidad, la muerte, la iniciación, la resurrección. Todo este sistema se hizo posible gracias a la agricultura. Del mismo modo, piense en esa enorme y admirable construcción de la *imago mundi* que ha venido a añadirse a la representación del tiempo cíclico y que ha sido posible sino con la creación de las ciudades. Ciertamente, el hombre vivió siempre en un es-

pacio orientado, con un centro y los cuatro puntos cardinales, datos todos de su experiencia inmediata en el mundo. Pero la ciudad enriqueció de sentido el espacio hasta proponerlo como una imagen del mundo. Todas las culturas urbanas arrancan de la herencia del Neolítico. Los valores anteriores —la fertilidad de la tierra, la importancia de la mujer, el valor sacramental de la unión sexual— han sido integrados en el edificio de nuestra cultura urbana. Hoy esa cultura está a punto no de desaparecer sino de cambiar en cuanto a su estructura. No creo, sin embargo, que puedan desaparecer las revelaciones primordiales, pues no hemos dejado de vivir en el ritmo cósmico fundamental: día y noche, invierno y verano, vida de vigilia y vida de ensueño, luz y tinieblas. Conoceremos otras formas religiosas, que quizá no serán reconocidas como tales, y que a su vez estarán condicionadas por el lenguaje nuevo y por la sociedad del futuro. Es cierto que, hasta hoy, y no hablo únicamente de «religión», el hombre no se ha enriquecido

espiritualmente con los nuevos descubrimientos técnicos del mismo modo que se enriqueció con el descubrimiento de la metalurgia o de la alquimia.

DESMITIFICAR LA DESMITIFICACION

—Ya estamos perfectamente ilustrados acerca de lo que entiende por «actitud hermenéutica» y, a la vez, captamos la actitud opuesta, la que aspira a «desmitificar», en la que coinciden Marx y los marxistas, Freud, Lévi-Strauss y Los «estructuralistas». A todos ellos les debe sin duda algo, pero ha preferido situarse en la otra vertiente. ¿Podría precisar cuál es su postura?

—Efectivamente, he tratado de sacar partido de las tres corrientes que acaba de mencionar. Hace un momento hablaba yo de la importancia radical de la agricultura y del consiguiente cambio ocurrido en las estructuras económicas. Marx nos ayuda a entender este punto. Por su parte, Freud nos ha revelado la «embriología» del espíritu. Se trata de algo muy importante, pero la embriología es únicamente un momento de nuestros conocimientos acerca de un ser. También el «estructuralismo» es útil. Pero creo que la actitud «desmitificadora» es una postura fácil. Todos los hombres arcaicos y primitivos creen que su aldea es «el centro del mundo». No es difícil afirmar que tal creencia es una ilusión, pero esto no conduce a nada. Al mismo tiempo, se destruye el fenómeno por no observarlo en el plano que le es propio. Lo importante, al contrario, es preguntarse *por qué* esos hombres creen vivir en el centro del mundo. Si yo aspiro a entender a esta o a aquella tribu no es para «desmitificar» su mitología, su teología, sus costumbres, su representación del mundo. Lo que quiero es entender su cultura y, en consecuencia, por qué esos hombres creen lo que creen. Y si llego a entender

por qué su aldea es el centro del mundo, es que he empezado a comprender su mitología, su teología y, en consecuencia, su modo de existir en el mundo.

—Pero, ¿resulta tan difícil de comprender todo eso? Recuerdo una página en que Merleau-Ponty, después de hablar del campamento primitivo, añade: «Llego a un pueblo para pasar las vacaciones, feliz al poder dejar atrás mis tareas y mi ambiente habitual. Me instalo en aquel pueblo. Se convierte en el centro de mi vida (...) Nuestro cuerpo y nuestra percepción nos piden siempre que tomemos por centro del mundo el paisaje que nos ofrecen».

—Sí, esa experiencia que llamamos religiosa o sagrada, es de ordenh existencial. El hombre mismo, por el hecho de que tiene un cuerpo situado en el espacio, se orienta hacia los cuatro horizontes, se mantiene entre el arriba y el abajo. El es naturalmente el centro. Una cultura se construye siempre sobre una experiencia existencial.

—Cuando habla de religiones, de cultura, incluso de las más primitivas, como es la de Australia, lo hace siempre con un infinito respeto. No ve en todo ello otros tantos documentos etnológicos, sino verdaderas realizaciones. Considera las religiones como obras admirables, llenas de sentido y valor, igual que la Odisea, *la* Divina comedia *o la obra de Shakespeare.*

—Me siento contemporáneo de las grandes reformas, de las revoluciones políticas y sociales. Todas las constituciones hablan de la igualdad entre todos los hombres. Todo ser humano tiene el mismo valor que un genio de París, de Bostón o de Moscú. Pero luego no vemos que sea así en la realidad. Yo mismo compruebo este principio cuando me acerco a un australiano. No voy hacia él como tantos antropólogos, que únicamente sienten curiosidad por conocer las instituciones y los fenómenos económicos. Conocer todas esas cosas tiene mucho interés, sin duda, pero detenerse ahí no es el mejor método para captar la aportación de estos hombres a la historia del espíritu. Lo que de verdad me interesa es saber cómo reacciona un ser humano cuando se ve forzado a vivir en un desierto australiano o en la zona ártica. ¿Cómo ha logrado no sólo sobrevivir en cuanto especie zoológica, como los pingüinos y las focas, sino además como ser humano, creador de una cultura, de una religión, de una estética? Porque estos hombres han vivido allí como seres humanos, es decir como *creadores.* No han aceptado comportarse como las focas o como los canguros. Por eso me siento muy orgulloso de ser un ser humano, no por el hecho de ser heredero de esta prodigiosa cultura mediterránea, sino porque me reconozco, como ser humano, en la existencia asumida por los australianos. Y por eso me interesan su cultura, su religión, su mitología. Esto explica mi actitud de simpatía. No soy una especie de nostálgico al que gustaría retornar a un pasado, al mundo de los aborígenes australianos o de los esquimales. Lo que quiero es *reconocerme* —en el sentido

filosófico del término— en mi hermano. En cuanto rumano, fui como él hace miles de años. Y este pensamiento me hace sentirme hombre totalmente de mi época; en efecto, si existe un descubrimiento original e importante que caracterice a nuestro siglo, es éste: Ja unidad de la historia y del espíritu humano. Por eso yo no «desmitifico». Un día nos reprocharan nuestra «desmitificación» los descendientes de los antiguos colonizados. Nos dirán: «Vosotros exaltáis la *creatividad* de vuestro Dante y de vuestro Virgilio, pero *desmitificáis* nuestra mitología y nuestra religión. Vuestros antropólogos insisten constantemente en los presupuestos socioeconómicos de nuestra religión o de nuestros movimientos mesiánicos y milenaristas, sobreentendiendo que nuestras creaciones espirituales, *al contrario que las vuestras,* nunca se elevan por encima de las determinaciones materiales o políticas. En otras palabras, nosotros, los *primitivos,* seríamos incapaces de alcanzar la libertad creadora de un Dante o un Virgilio...». La actitud desmitificadora ha de considerarse sospechosa de etnocentrismo, de «provincialismo» occidental y, en resumidas cuentas, habrá de ser «desmitificada».

—Lo que acaba de decir nos permite también comprender definitivamente por qué la historia de las religiones tiende a la hermenéutica. Si las religiones y las grandes realizaciones de nuestra cultura están emparentadas, la actitud hermenéutica se impone hasta la evidencia. Porque, en definitiva, está claro para todo el mundo que el análisis lingüístico no agota nuestra relación con ..Rilke o Bellay. Todos sabemos que un poema no se reduce a su mecánica ni a las condiciones históricas que lo han hecho posible. Y si nos empeñamos a reducirlo a eso, peor para nosotros. Si así lo entendemos cuando se trata de poesía, cuánto más claro habríamos de verlo a propósito de la religión.

—¡Completamente de acuerdo! De ahí que siempre comparo el universo imaginario religioso con el universo imaginario poético. Mediante esta comparación, quien tenga pocos conocimientos sobre el mundo religioso podrá acercarse fácilmente a él.

—¿Diría que el ámbito de la religión es una parcela de lo imaginario y lo simbólico?

—Ciertamente. Pero hay que decir también que al principio todo universo imaginario era —para decirlo con un término poco afortunado— un universo religioso. Y digo «poco afortunado» porque, al emplearlo, sólo pensamos ordinariamente en el judeo-cristianismo o en el politeísmo pagano. La autonomía de la danza, de la poesía, de las artes plásticas es un descubrimiento reciente. En los orígenes, todos estos mundos imaginarios tenían una función y un valor religiosos.

—En cierto sentido, ¿no los conservan aún? Alguna vez ha hablado de «desmitificación a contrapelo» y afirma que es preciso recuperar en las obras profanas, en las obras literarias, el argumento de la iniciación, por ejemplo.

- Ya sabe que desde hace una generación, la crítica literaria

americana, especialmente en los Estados Unidos, busca en las novelas contemporáneas los temas de la iniciación, del sacrificio, los árquetipos míticos. Creo que lo sagrado se esconde tras lo profano, del mismo modo que. para Freud o Marx, lo profano se enmascaraba tras lo sagrado. Creo que es completamente legítimo acotar en ciertas novelas los esquemas de ciertos ritos iniciáticos. Pero ahí nos encontramos ante un problema importante. Espero que alguien se decida a abordarlo: descifrar el ocultamiento de lo sagrado e*n el mundo desacralizado.*

LA LABOR DEL HISTORIADOR

MÉTODO: EMPEZAR POR EL ORIGEN

—No *pienso pedirle ahora que nos haga un repaso de las etapas de la historia de las religiones, ni siquiera desde comienzos de siglo; ya lo ha hecho en su obra* Nostalgie des origines. *Pero me gustaría saber en esencia qué debe a sus predecesores, a sus mayores. Me gustaría que me hablase de Georges Dumézil, que le recibió en París el año 1945.*

—Conocía y admiraba la obra de Georges Dumézil mucho antes de conocerle personalmente, en septiembre de 1945, pocos días después de mi llegada a París. A partir de entonces, mi admiración ante su genio no ha hecho más que crecer, a medida que él iba desarrollando y precisando sus ideas sobre las religiones y las mitologías indoeuropeas. Dudo que exista en el mundo enteró otro investigador que posea su prodigiosa erudición lingüística

conoce más de treinta lenguas y dialectos!), su inmenso saber de historiador de las religiones y que al mismo tiempo esté dotado de semejante talento literario. Georges Dumézil ha renovado los estudios de las religiones y de las mitologías indoeuropeas. Ha demostrado la importancia de la concepción indoeuropea tripartita de la sociedad, es decir su división en tres zonas superpuestas, correspondientes a tres funciones: soberanía, tuerza y fecundidad. El ejemplo de Dumézil es capital para la historia de las religiones en tanto que disciplina autónoma, puesto que ha completado brillantemente el minucioso análisis filológico e histórico de los textos con unos conocimientos obtenidos de la sociología y la filosofía. En lo que se refiere a mi «carrera» científica en Francia, casi todo se lo debo a Georges Dumézil. El me invitó a dar unos cursos en la Escuela de altos estudios (donde expuse algunos capítulos del *Tratado de historia de las religiones* y del *Mito del eterno retorno).* También presentó a Brice Parain el manuscrito de mi primer libro publicado por Gallimard.

—*Parece que acepta sin dificultad el «estructuralismo» de Dumézil, al paso que rechaza el de Lévi-Strauss.*

—Sí, acepto el «estructuralismo» de Dumézil, de Propp, y de Goethe. Ya sabe que Goethe, cuando estudiaba la morfología de las plantas, pensó que era posible reducir todas las formas vegetales a lo que él llamaba «la planta original», y que terminó por asimilar esta *Urpflanze* a la hoja. Propp quedó impresionado por esta idea, hasta el extremo de que, en la edición rusa de *Morfología del cuento popular,* cada capítulo lleva como epígrafe un extenso

pasaje del libro de Goethe. Por mi parte, y al menos en mis comienzos, pensaba que para ver claramente en este océano de hechos, de figuras, de ritos, el historiador de las religiones debería buscar, en su dominio, la «planta original», la imagen primordial, es decir, el resultado del encuentro del hombre con lo sagrado. En definitiva, hay estructuralismo que juzgo fecundo y es el que consiste en interrogarse acerca de la esencia de un conjunto de fenómenos, del orden primordial que fundamenta su sentido. Me gusta mucho el escritor que hay en Lévi-Strauss, lo considero un espíritu notable, pero, en la medida en que excluye la hermenéutica, no puedo sacar provecho alguno de su método. Un historiador de las religiones, independientemente de cuáles sean sus opiniones —desde el marxismo al psicologismo—, piensa, efectivamente, que su primera obligación consiste en captar el *significado* original de un fenómeno sagrado e interpretar su historia. No veo, por consiguiente, qué pueda hacer un historiador de las religiones con el «estructuralismo» a la manera de Lévi Strauss.

—Y en su propia andadura, ¿cuáles han sido los mayores obstáculos? ¿Cuáles sus mayores incertidumbres, sus dudas?

—El hecho de ser novelista y trabajar al mismo tiempo en una obra científica significó una gran dificultad. Al principio, en Rumania, mis maestros y mis colegas me miraban con gran desconfianza. Se decían unos a otros: «Un hombre que escribe novelas que han alcanzado el éxito no puede ser al mismo tiempo un espíritu objetivo». Hasta la publicación del *Yoga* en francés y a la vista de las recensiones favorables de algunos indianistas eminentes no se decidieron a reconocer que mi trabajo era serio cuanto menos. Luego he tenido que retrasar la traducción de mis novelas para no dañar mi reputación como historiador de las religiones y orientalista. Es verdad que hoy, paradójicamente, es una casa especializada en publicaciones universitarias la que va a publicar en América la traducción del *Bosque prohibido.*

Otra dificultad consistía en lo mucho que me costaba limitarme a un trabajo científico cuando estaba poseído por el tema de una novela. Seguía dando mis cursos, evidentemente, pero mi espíritu no estaba allí...

—Me habla de sus dificultades. ¿Nunca ha experimentado dudas acerca de la validez de sus proposiciones?

—Propiamente hablando, nunca he tenido dudas, pero he padecido siempre una especie de «perfeccionismo». Para explicar una parte de mi carrera hay que tener en cuenta que pertenezco la una «cultura menor provincial». Temía no estar tan bien informa

do como sería necesario. Entonces escribía a mis maestros, a mis colegas; durante el verano iba a las bibliotecas del extranjero. Si encontraba una

interpretación diferente de la mía, me sentía feliz al comprobar que era posible interpretar un determinado fenómeno desde distintos puntos de vista. Muchas veces corregía algún detalle de mi obra. Pero nunca he sentido dudas radicales que me obligaran a abandonar mi hipótesis o mi método. Cuanto escribía se basaba en mi experiencia personal de la India, una experiencia de tres años.

—*Su «método», dice. ¿En qué consiste?*

—Lo primero de todo es buscar las mejores fuentes, las mejores traducciones, los mejores comentarios. Para ello, pregunto personalmente a mis colegas y a los especialistas. Con ello me ahorro la lectura de miles de páginas de escaso interés. La preocupación por conocer a fondo las fuentes es, por otra parte, una de las razones por las que he dedicado siete u ocho años al estudio de Australia; en efecto, tenía la impresión de que me sería posible leer yo mismo todos los documentos necesarios, cosa imposible en relación con África o las tribus americanas.

El segundo punto es que, cuando se aborda una religión arcaica o tradicional, hay que comenzar por el principio, es decir por el mito cosmogónico. ¿Cómo accedió el mundo al ser? ¿Quién lo creó, Dios, un demiurgo o un antepasado mítico? ¿O ya estaba ahí el mundo? ¿Empezó a transformarlo una figura divina? Luego vienen todos los mitos del origen del hombre y de todas las instituciones.

—*Parafraseando un dicho conocido sobre el fantasma, ¿diría que el mito de los orígenes es el origen dé los mitos?*

—Todos los mitos son otras tantas variantes del mito de los orígenes, puesto que la creación del mundo es el modelo de toda creación. El origen del mundo es modelo del origen del hombre, de las plantas y hasta de la sexualidad y de la muerte o, también, de las instituciones... Toda mitología tiene un principio y un fin; al principio la cosmogonía, y al final, la escatología: retorno de los antepasados míticos o venida del mesías. El historiador de las religiones, por consiguiente, no mirará la mitología como un sentido. incoherente de mitos, sino como un cuerpo dotado de sentido. En definitiva, como una «historia sagrada».

—*La pregunta a que responde el mito de los orígenes es, bajo otra forma, la misma que se planteaba Leibniz y que todos sabemos el lugar importante que ocupa en Heidegger: «¿Por qué existe algo en vez de no existir nada?».*

—Sí, es la misma pregunta. ¿Por qué existe la realidad, es decir el mundo? ¿Cómo se ha realizado la realidad? De ahí que, a propósito de los mitos del hombre primitivo, haya hablado yo frecuentemente de una «ontología arcaica». Para el primitivo, lo mismo que para el hombre de las sociedades tradicionales, los objetos del mundo exterior no tienen valor

intrínseco autónomo. Un objeto o una acción adquieren un *valor,* y sólo entonces se hacen reales, porque participan, de una o de otra manera, de una realidad que los trasciende. Podría decirse, por tanto, y así lo he sugerido en *El mito del eterno retorno,* que la ontología arcaica tiene una estructura platónica...

LO INEXPLICADO

—África está ausente de su obra. ¿Se explica este hecho por la dificultad de la información?

—Hace unos quince años hice el proyecto de una historia de las religiones primitivas. Únicamente he publicado el pequeño libro dedicado a las religiones australianas. La enormidad de la documentación me ha hecho vacilar ante África. A partir de Griaule y sus discípulos, el africanismo francés ha renovado decididamente nuestros conocimientos sobre las religiones africanas.

—¿Conoció a Marcel Griaule?

—Sí, y muy bien, y hasta tuve el sentimiento de que sus descubrimientos y sus interpretaciones confirmaban mi propia orientación. Con él, y sobre todo con su obra *Dieu d'eau,* se acabó la imagen estúpida que nos habíamos hecho de los «salvajes». También se acabó el tema de la «mentalidad prelógica», que, por su parte, ya había abandonado el mismo Lévy-Bruhl. A la vista de que Griaule no llegó a conocer la extraordinaria y rigurosa teología de los dogones sino al cabo de varias y prolongadas estancias entre ellos, quedó claro que los viajeros anteriores carecían de ese conocimiento. A partir de lo que ahora sabemos acerca de los dogones, podemos suponer justificadamente que en otros pueblos y en todo «pensamiento arcaico» se da una teología a la vez perfectamente trabada y sutil. De ahí la importancia suma que posee la obra de Griaule, no sólo para los etnólogos, sino también para

los historiadores de las religiones que, hasta entonces, se inclinaban en exceso a repetir a Frazer.

—He oído contar que después de la muerte de Griaule, un día se reunieron algunos de sus amigos, dogones y europeos, en el país dogón, para celebrar su memoria. En el curso del banquete vieron a Griaule entre ellos... Cuando oye contar cosas como ésta, ¿estima que se trata de un relato de cosas posibles?

—Estas cosas son posibles cuando los hombres a quienes les ocurren pertenecen a un determinado universo espiritual. Si los dogones han visto a Griaule después de muerto, es señal de que era espiritualmente uno de ellos.

—En este terreno de los fenómenos que nuestra razón habitual y nuestra ciencia no reconocen —las apariciones de los muertos, por ejemplo—, ¿habría cosas que serían o no posibles en razón de nuestra calidad espiritual?

—Es lo que afirmaba un etnólogo e historiador de las religiones italiano, Ernesto De Martino, que, en su libro *Il mondo mágico,* estudiaba cierto número de fenómenos «parapsicológicos», «espiritistas», entre los «primitivos». Reconocía la realidad de esos fenómenos en las culturas primitivas, pero no en la nuestra. Creía en la autenticidad de las apariciones provocadas por un chamán, pero la negaba en el caso de apariciones análogas en el curso de nuestras sesiones de espiritismo. Para este autor, la misma naturaleza está *culturalmente condizionata.* Ciertas leyes «naturales» varían en función de la idea que las diversas culturas se forjan de la «naturaleza». Entre nosotros, la naturaleza obedece, por ejemplo, a la «ley de la gravitación», pero esta ley no tiene la misma vigencia en las sociedades arcaicas, y de ahí la posibilidad de los fenómenos «parapsicológicos»... Se trata de "una teoría muy controvertida, evidentemente, pero la juzgo interesante. Por mi parte, no me atrevería a pronunciarme en materia de «parapsicología». Cabe esperar, sin embargo, que de aquí a una generación estaremos mejor informados acerca de este tema.

—*He oído decir que un geógrafo marxista, bien conocido y especialista en el tema de África, afirmaba en privado que los dioses locales son fuerzas reales...*

—«Fuerzas reales» era ya cosa sabida... Pero creer en la manifestación coherente y, por así decirlo, «encarnada» de esas fuerzas, es ya otra cosa. Cuando un australiano, por ejemplo, nos habla de ciertas fuerzas cósmicas o incluso psicosomáticas encarnadas en un ser sobrehumano, resulta muy difícil saber si nosotros nos las representamos de la misma manera que los australianos. En todo caso, lo que me dice de ese geógrafo marxista es muy interesante. Indica que se trata de un espíritu absolutamente científico, que acepta la evidencia.

—*¿Cómo no sentirse sobresaltado cuando espíritus como Nietzsche o Heidegger hablan de «dioses», piensan en los «dioses»? A menos que hayamos de creer que se trata de una ficción poética...*

—Nietzsche, Heidegger y también Walter Otto, el gran especialista alemán de la mitología y de la religión griegas que, en su libro sobre los dioses homéricos, afirmaba la realidad de aquellos dioses. Pero, ¿qué entendían exactamente estos investigadores y estos filósofos por «realidad» de los dioses? ¿Se imaginaban la realidad de los dioses como lo hacía un griego antiguo? Lo estremecedor es, en efecto, que no se trata de una chachara pueril o supersticiosa, sino de afirmaciones nacidas de un pensamiento maduro y profundo.

—*A propósito de historias que nos dejan absortos, ayer releí en su* Diario *algunas líneas en que una de sus amigas cuenta cómo, en lugar del muro de un*

granero, en cierta ocasión vio un jardín lleno de luz, y luego nada en absoluto... En su Diario *lo cuenta y luego, inmediatamente, pasa a otra cosa.*

—Sí, ¿para qué hacer comentarios? Hay ciertas experiencias transhumanas que no tenemos más remedio que atestiguar. Pero, ¿de qué medios disponemos para conocer su naturaleza?

—*¿Le han ocurrido cosas parecidas?* —No sabría responder...

EL ARCA DE NOÉ

—*La historia de las religiones, a su juicio, no sólo transforma interior o espiritualmente a quien a ella se dedica, sino que hoy renueva además el mundo de lo sagrado. Entre las notas más esclarecedoras de su* Diario *destaco ésta, fechada el 5 de diciembre de 1959: «Si bien es verdad que Marx ha analizado y 'desenmascarado' el inconsciente social y fue Freud ha hecho lo mismo con el inconsciente personal; si es verdad, por consiguiente, que el psicoanálisis y el marxismo nos enseñan a romper las 'superestructuras' para llegar a las causas y los móviles verdaderos, la historia de las religiones, tal como yo la entiendo, tendría la misma finalidad: i*dentificar la presencia de lo trascendente en la experiencia humana, *aislar, en la masa enorme del 'inconsciente'', lo transconsciente (...), 'desenmascarar' la presencia de lo trascendente y lo suprahistórico en el vivir de todos los días». En otro lugar escribe que «el fenómeno capital del siglo XX no es la revolución del proletariado, sino el descubrimiento del hombre no europeo y de su universo espiritual». Y añade que el inconsciente, al igual que el «mundo no occidental», se dejará «descifrar por la hermenéutica de la historia de las religiones». Hay que entender, por consiguiente, que la gran «revolución» intelectual, capaz posiblemente de cambiar la historia, no sería ni el marxismo ni el freudismo, ni el materialismo histórico ni el análisis del inconsciente, sino la historia de las religiones...*

—Eso es, en efecto, lo que pienso, y la razón es sencilla: la historia de las religiones se refiere a lo más esencialmente humano, la relación del hombre con lo sagrado. La historia de las religiones puede desempeñar un papel de extremada importancia en la crisis que conocemos. Las crisis del hombre moderno son en gran parte *religiosas* en la medida en que suponen la toma de conciencia de una carencia de sentido. Cuando alguien tiene el sentimiento de haber perdido la clave de su existencia, cuando ya no se sabe qué significa la vida, se trata de un problema religioso, puesto que la religión es justamente la respuesta a una cuestión fundamental: ¿qué sentido tiene la existencia? En esta crisis, en este desconcierto, la historia de las religiones viene a ser al menos como un arca de Noé de las tradiciones míticas y religiosas. Por ello pienso que esta «disciplina total» puede ejercer una función regia. Las «publicaciones científicas» quizá lleguen a constituir una reserva en que se «camuflarán» todos los valores y modelos religiosos tradicionales. De ahí mi

esfuerzo constante por poner de relieve la *significación* de los hechos religiosos.

—Habla de tradición, de transmisión. ¿Escribiría la palabra tradición con mayúscula? ¿Se siente cerca, en este punto, de un Guénon, de un Abellio?

—Leí a Rene Guénon muy tarde y algunos de sus libros me han interesado mucho, concretamente *L'Homme et son devenir selon le Vedanta,* que me ha parecido bellísimo, inteligente y profundo. Pero había al mismo tiempo un aspecto de Guénon que me disgustaba, su lado exageradamente polémico, así como su re pulsa brutal de toda la cultura occidental moderna, como si bastara enseñar en la Sorbona para perder toda oportunidad de llegar a entender algo. Tampoco me gustaba su desprecio obtuso hacia ciertas obras de la literatura y el arte modernos. Ni el complejo de superioridad que le llevaba a creer, por ejemplo, que no es posible entender a Dante sino en la perspectiva de la «tradición», más exactamente la de Rene Guénon. Pero resulta que Dante es un gran poeta, evidentemente, y para entenderle hay que *amar* la poesía y, sobre todo, conocer a fondo su inmenso universo poético. En cuanto a la tradición, o la Tradición, el tema es a la vez complejo y delicado; ni siquiera me atrevo a abordarlo en el marco de una conversación despreocupada y de carácter general, como ésta que mantenemos. En el lenguaje corriente, el término «tradición» se emplea en contextos múltiples y heterogéneos; se refiere a unas estructuras sociales y a unos sistemas económicos, a unos comportamientos humanos y a unas concepciones morales, a unas opciones teológicas, a unas posturas filosóficas, a unas orientaciones científicas y a otras muchas cosas. «Objetivamente», es decir sobre la base de los documentos de que dispone el historiador de las religiones, *todas* las culturas arcaicas y orientales, al igual que *todas* las sociedades, urbanas o rurales, estructuradas por una de las religiones reveladas —judaísmo, cristianismo, Islam— son «tradicionales». En efecto, todas ellas se consideran depositarías de una *traditio,* de una, «historia sagrada» que constituye una explicación total del mundo y la justificación de la condición humana actual, y que, por otra parte, se considera la suma de los modelos ejemplares de las conductas y de las actividades humanas. Todos estos modelos se consideran de origen transhumano o de inspiración divina. Pero, en la mayor parte de las sociedades tradicionales, ciertas enseñanzas son esotéricas y, como tales, se transmiten en el curso de una iniciación. Pero en nuestros días, el término «tradición» designa con mucha frecuencia el «esoterismo», la enseñanza secreta. En consecuencia, quien se declare adepto de la «tradición» da a entender que ha sido «iniciado», que es poseedor de una «enseñanza secreta». Y esto es, en el mejor de los casos, una ilusión.

—*Uno de los sentidos que, a su juicio, tiene la historia de las religiones es salvar lo que merece ser salvado, los valores considerados esenciales. Pero, si bien el historiador de las religiones debe esforzarse por comprenderlo todo, no puede en cambio justificarlo todo. No puede aspirar a perpetuar o restaurar todas las creencias, todos los ritos. Como todos nosotros, tendrá que elegir ' entre esos valores y jerarquizarlos. ¿Cómo logra conciliar su respeto hacia todo lo humano y esa elección moral inevitable? Por ejemplo, algunos movimientos humanitarios se han pronunciado ante la Unesco en contra de las prácticas de excisión. Si la Unesco le consultara acerca de este tema, ¿cuál sería su respuesta?*

—Aconsejaría sin dudar un momento a la Unesco que condenara la excisión. Este rito no tiene gran importancia, no es en absoluto primitivo y ha empezado a practicarse muy tarde. No constituye en modo alguno un centro de las concepciones religiosas o de las iniciaciones entre los pueblos que lo practican y carece de todo valor fundamental para su comportamiento religioso o moral. Es el resultado de una evolución que no dudaría en calificar de «cancerosa», algo a la vez peligroso y monstruoso. Se impone el abandono inmediato de esa costumbre.

—*El tercer tomo de su* Historia de las creencias y de las ideas religiosas *abarcará desde el nacimiento del Islam hasta las «teologías ateas» contemporáneas. Eso significa que, a su juicio, el ateísmo forma parte de la historia de las religiones. Por otra parte, al leer su* Diario, *se ve que ha tenido ocasión, en Estados Unidos, de conocer a Tillich y a ciertos «teólogos de la muerte de Dios». ¿No será este tema de la «muerte de Dios» el concepto límite de la historia de las religiones?*

—He de hacer ante todo una observación: el tema de la «muerte de Dios» no es una novedad radical, sino que, en definitiva, viene a renovar el del *deus otiosus,* el dios inactivo, el dios que se aleja del mundo después de crearlo, un tema que aparece en numerosas religiones arcaicas. Pero es cierto que la teología de la muerte de Dios» es de una extrema importancia por tratarse de la única creación religiosa del mundo occidental moderno. Nos hallamos con él ante el último grado de la desacralización. Para el historiador de las religiones posee un interés considerable, ya que esta etapa ilustra el camuflaje perfecto de lo «sagrado» o, mejor dicho, su identificación con lo «profano».

Es todavía sin duda muy pronto para captar el sentido de esta «desacralización» y de las teologías de la «muerte de Dios» contemporáneas de la misma, demasiado pronto para prever el futuro. Pero queda planteada la pregunta: ¿en qué medida lo «profano» puede convertirse en «sagrado»; en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de convertirse en punto de partida de un nuevo tipo de «religión»? Tres grandes tipos de respuesta entreveo a esta pregunta. Las de los «teólogos de la muerte de Dios», ante todo: más allá de la ruina de todos los símbolos, ritos y conceptos de las Iglesias cristianas, esperan que, gracias a

una paradójica y misteriosa *coincidentia oppositorum,* esta toma de conciencia del carácter radicalmente profano del mundo y de la existencia humana pueda fundamentar un nuevo modo de «experiencia religiosa»; la muerte de la «religión», en efecto, no es para ellos, sino todo lo contrario, la muerte de la «fe»... Otra respuesta consiste en considerar secundarias las formas históricas de la oposición *sagrado/profano: l*a desaparición de las «religiones» no implicaría en modo alguno la desaparición de la «religiosidad», mientras que la transformación normal de los valores «sagrados» en valores «profanos» significaría menos que el encuentro permanente del hombre consigo mismo, menos que la experiencia de la propia condición... Finalmente, una tercera respuesta: cabe pensar que la oposición entre lo «sagrado» y lo «profano» sólo tiene sentido para las *religiones,* pero *el cristianismo no es una religión.* El cristianismo ya no tendría que vivir, como el hombre arcaico, en un cosmos, sino en la historia. Pero, ¿qué es la «historia»? ¿Para qué sirve esta tentativa o esta tentación de sacralizarla? ¿Qué mundo tendría que salvar de este modo la «historia»?

FIGURAS DE LO IMAGINARIO

LA RELIGIÓN, LO SAGRADO

Sin duda que recuerda estas palabras iniciales de El totemismo en la actualidad *de Lévi-Strauss: «Con el totemismo pasa igual que con la histeria. Cuando se empieza a sospechar que quizá se aislaron arbitrariamente ciertos fenómenos y se agruparon entre sí para tomarlos como síntomas diagnósticos de una enfermedad o de una institución objetiva, ocurre que los síntomas han desaparecido ya o que han resultado rebeldes a las interpretaciones unificantes...». ¿No pasará con la «religión» lo mismo que con el «totemismo» o con la «histeria»? Dicho de otro modo, si la historia o la ciencia de las religiones tiene un objeto, ¿cuál es éste?*

—Ese objeto es lo *sagrado.* Pero, ¿cómo delimitar lo sagrado? Es algo muy difícil. Lo que en todo caso me parece imposible es imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente real en el mundo. Es imposible imaginar cómo podría aparecer la conciencia sin conferir una *significación* a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo va estrechamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia de lo sagrado, el espíritu ha captado la diferencia entre lo que se revela como real, potente y significativo y lo que carece de esas cualidades, es decir el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y carentes de sentido... Pero aún hay que insistir en un punto: lo sagrado no es una etapa en la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de esa misma conciencia. En los grados más arcaicos de la cultura, *vivir como ser humano* es ya en sí mismo un *acto religioso,* puesto que la alimentación, la vida sexual y el trabajo poseen un valor sacramental. La experiencia de lo sagrado es inherente al modo de ser del hombre en el mundo. Sin la experiencia de la realidad —y de lo que no lo es— no podría construirse el ser humano. A partir de esa evidencia precisamente, el historiador de las religiones empieza a estudiar las diversas formas religiosas.

—*Lo sagrado es, por consiguiente, la piedra angular de la experiencia religiosa. Pero se trata de algo distinto de un fenómeno físico o de un hecho histórico, por ejemplo. ¿No se puede descubrir lo sagrado sino a través de una fenomenología?*

—Exactamente. Y ante todo, cuando se trata de lo sagrado, no hay que limitarse a las figuras divinas. Lo sagrado no implica la fe en Dios, en los dioses o en los espíritus. Es, lo repito, la experiencia de una realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo. ¿En qué consiste esa conciencia de lo sagrado, de ese deslinde que se realiza entre lo real y lo irreal. Si la experiencia de lo sagrado pertenece esencialmente al orden de la

conciencia, es evidente que lo sagrado no se reconoce «desde fuera». Es precisamente a través de la experiencia interior como cada cual podrá reconocer lo sagrado en los actos religiosos de un cristiano o de un «primitivo».

—*Lo «sagrado» se opone a lo «profano» y a la vez es en sí mismo ambivalente, no sólo porque sus dos polos son la vida y la muerte, sino porque atrae y a la vez causa tenor. Tales son las grandes líneas de su libro* Lo sagrado y lo profano *y del* Tratado de historia de las religiones, *en que cita un pensamiento muy cercano al suyo, el de Roger Caillois, en* L'Homme et le sacré. *Todo esto es ya bien conocido. Sin embargo, en una introducción de 1964 a su ensayo* Lo sagrado y lo profano, *escribía: «Queda un problema al que únicamente hemos aludido: ¿en qué medida puede 'lo profano' en sí convertirse en 'sagrado'; en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, puede convertirse en punto de partida para un nuevo tipo de 'religión'?». Pongamos un ejemplo sencillo: ¿puede considerarse «sagrado» el mausoleo de Lenin?*

—El problema que se plantea al historiador de las religiones

consiste, efectivamente, en reconocer la supervivencia, enmascarada o desfigurada, de lo sagrado, de sus expresiones y de sus estructuras, en un mundo que se tiene resueltamente por profano.

De ahí que en Marx y en el marxismo pueda advertirse la presencia de ciertos grandes mitos bíblicos: la función redentora del Justo, la lucha final, escatológica, entre el Bien (el proletariado) y el Mal (la burguesía), seguida de la instauración de la Edad de Oro... Pero yo no diría que el mausoleo de Lenin es de carácter religioso, a pesar incluso de que este símbolo revolucionario ejerza la función de un símbolo religioso.

—*¿Y la divinización del emperador romano? En el caso de Roma, ¿nos hallamos ante la supervivenvia profana y laica de una sacralidad o estamos todavía dentro de la sacralidad arcaica?*

—Nos hallamos en plena sacralidad, a la vez arcaica y moderna. La apoteosis del emperador procede en línea recta de la ideología monárquica del Oriente. El soberano, el jefe, el *imperator* es responsable del orden y de la fecundidad en el Imperio. Asegura el ciclo cósmico, el orden de las estaciones y el éxito, la *fortuna.*

Encarna el genio protector del Imperio, como ocurría antes con los reyes de Mesopotamia y los faraones divinos.

—*Creo recordar que en las* Antimemorias *de Malraux, éste pregunta a Mao Tse-tung si sabe que él es «el último emperador»; el «emperador de bronce» lo admite... Estima que el emperador romano es un hombre sagrado igual que el antiguo emperador chino: vínculo entre la tierra y el cielo, responsable del orden en el mundo En Lenin le parece ver la supervivencia de lo sagrado. ¿Qué opina de Mao Tse-tung?*

—Mao podía considerarse muy bien «el último emperador». Era guardián e intérprete de la nueva doctrina y en la vida cotidiana, responsable de la paz y del bienestar de su pueblo. Ciertamente, era un emperador, casi mitológico, arquetípico. Prolongaba la tradición china. Sólo el vocabulario había cambiado, pero la función permanecía.

—*¿Hay algo que nos permita establecer una diferencia entre el último emperador, Mao, y el último zar, Lenin? Me parece que distingue implícitamente entre una «sacralidad verdadera», que enlazaría con la trascendencia, y una sacralidad falsa»...*

—Es cierto que las ideologías políticas contemporáneas carecen de relación con la trascendencia. Quedan, sin embargo, como reliquias del sentimiento sagrado, el sentido de la responsabilidad fundamental del jefe y la esperanza mesiánica. Ignoro qué idea tenía de sí mismo Stalin. Pero basta leer a los poetas: le miraban como un sol, como el Hombre único. No se trata, indudablemente, de imágenes «trascendentes», pero al menos son «transhumanas», sobrehumanas. El mito de Stalin traslúcela nostalgia del arquetipo. No hay ninguna «degradación» que no recuerde un grado más alto, perdido o confusamente deseado.

MITO, RITO, INICIACIÓN...

—Lo *sagrado, por consiguiente, es la esencia de lo religioso. Pero indudablemente no puede haber religión sin ritos, sin mitos, sin símbolos y, posiblemente, sin una iniciación ante todo, el rito mediante el cual nace el individuo a los mitos y a los símbolos de la comunidad religiosa... Ritos, mitos, símbolos, ¿cómo se vinculan entre sí?*

—¡Acaba de resumir la historia de las religiones y harían falta

varios libros para responderle! El mito narra una historia sagrada, es decir un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo de los tiempos y cuyos personajes son los dioses o *los h*éroes civilizadores. De ahí que el mito fundamente la verdad absoluta. Y de ahí también que, al revelar cómo una realidad accedió al ser, el mito constituya el modelo ejemplar no sólo de los ritos, sino también de toda actividad humana significativa: alimentación, sexualidad, trabajo, educación... Luego, en sus gestos cotidianos, el hombre imitará a los dioses, repetirá sus acciones. Frecuentemente he puesto el ejemplo de una tribu de Nueva Guinea, en que un solo mito sirve de modelo a todas las actividades referentes a la navegación, desde la construcción de una barca y los tabúes sexuales que lleva consigo hasta los gestos de la pesca y los itinerarios de los navegantes. El pescador, al ejecutar el gesto ritual, no implora la ayuda del dios, sino que

le imita, se identifica con el dios... Pero aún queda por ver y, más aún, por entender el valor *existencial* del mito. El mito calma la ansiedad, hace al hombre sentirse seguro. El polinesio que se arriesga en el mar lo hace sin temor alguno, puesto que se siente seguro, pero a condición de repetir exactamente los gestos del antepasado o del dios. Su éxito está incluido en el orden de las cosas. Esta confianza es realmente una de las fuerzas que han permitido sobrevivir al hombre.

—Sí, del mismo modo que «el símbolo hace pensar», el rito ayuda a vivir y el mito es a veces el sostén de nuestro destino. Recuerdo una indicación de su Diario *en que dice que le gustaría mostrar cómo la historia de las religiones puede ayudar a descubrir la trascendencia en la vida cotidiana. Por otra parte, su* Diario *hace que en ocasiones le veamos en una situación mítica: el hombre exiliado de su patria, el hombre que busca su camino, pero no simplemente ese hombre perdido, nacido en mano de 1907, sino un Ulises. Y esta imagen, este pensamiento le sostiene.*

Pasando a otro plano, muchas veces ha comparado entre sí la antología platónica y la «antología arcaica». ¿Ve alguna relación entre la «idea» y el «modelo mítico»?

—En ambos casos se trata efectivamente de una anamnesis. Según Platón, el conocimiento consiste, para el alma, en recordar las ideas que contempló en el cielo. Entre los australianos, el neófito es llevado a presencia de un objeto de piedra, el *churunga,* que representa a su antepasado mítico. No sólo se le enseña la historia sagrada de la tribu y se le narran las acciones fundacionales

de los antepasados, sino que le es revelado además que ese antepasado es él mismo. Eso es pura anamnesis platónica.

— De ordinario nos imaginamos la iniciación como acceso a lo sagrado. ¿No *podría entenderse como una desmitificación al estilo "de «Cuando eras niño, cretas... Ahora, sin embargo, has de saber...»?* '

—Sí, este tipo de iniciación aparece sobretodo en los niveles culturales elementales. Esta era sin duda la forma más antigua de los ritos de la pubertad en Australia del Sudeste. El niño es separado de su madre, es decir de la naturaleza, asustado mediante las bramaderas —los rombos— y circuncidado. Luego se le muestra cómo se produce la voz terrorífica de los espíritus y se le invita a que él mismo haga girar los rombos para hacerla sonar. Hay, por consiguiente, una desmitificación, pero al mismo tiempo se produce el paso a un grado superior de inteligencia. No se dice que no exista el ser sobrenatural; todo se limita a demostrar que una de sus supuestas manifestaciones no tiene por qué aterrorizar sino a los no iniciados. El iniciado, por su parte, una vez liberado de la creencia pueril, es invitado a descubrir su identidad con el *churunga,* cuerpo petrificado del antepasado que, después de haber hecho cuanto tenía que hacer en la tierra, se retiró al

cielo... Para no dejarme nada, yo añadiría que hay otra iniciación reservada a los brujos, a los chamanes.

—*Alguna vez se ha preocupado por la desaparición de los ritos iniciáticos tradicionales en nuestra sociedad y por sus sustitutivos. Me limitaré a hacerle esta pregunta: ¿cómo decir a los niños que son seres sexuados y mortales?*

—Hoy no sólo está desacralizada, desmitificada, la sexualidad, sino que lo mismo ha ocurrido con la muerte, que es ignorada, cuya imagen se rechaza, en la que no se quiere pensar. En una sociedad profana resulta muy difícil iniciar a los niños en estos dos grandes misterios. No tengo una respuesta. ¿Puede un niño entender siquiera la sexualidad, la muerte? Ignoro lo que convenga hacer y decir.

—*Es indudable que la nostalgia de la iniciación «tradicional» explica, en parte, el éxito de los libros de Castañeda. ¿Qué juicio le merecen?*

—Algunos antropólogos aceptan este testimonio, pero otros niegan su autenticidad. Lo cierto es que su tesis, *Las enseñanzas de*

un brujo yaqui, fue aceptada en la universidad de Los Angeles. Me envió las galeradas para que le diera mi opinión, a causa del chamanismo. Yo acababa de dar un curso en la Universidad de Santa Bárbara y me había detenido algunos días en Los Angeles. Lamento no haber tenido tiempo para leer enseguida la tesis de Castañeda. No leí el libro hasta más tarde. Castañeda ya era célebre para entonces ... Lo que me interesó fue la descripción de la sesión en que se «fuma». Allí demuestra que lo importante no es el hecho de fu-mar esta o la otra droga, sino hacerlo en un espacio consagrado, orientado, cualificado, y en una cierta disposición "de espíritu, en presencia del maestro. En una postura determinada, el fumador tendrá una visión, pero no en otra postura. Castañeda, por consiguiente, ha puesto de relieve la importancia del rito del contexto ritual, e incluso filosófico, de la droga. Merecía la pena advertírselo a todos esos jóvenes que creen que el mero hecho de fumar drogas lleva a la felicidad.

HOMBRES SAGRADOS

—*En su obra ha dedicado una atención especial al yogui, al chamán, al alquimista... ¿Qué hay de común en estas tres figuras?*

—Lo mismo si se trata de una iniciación ordinaria que si ésta tiene carácter extraordinario, el argumento es siempre el mismo: una muerte simbólica a la que sigue un renacimiento, una resurrección. Veamos el caso del yogui: muere al mundo profano, abandona su familia, cambia de nombre y a veces hasta de lenguaje... En mi libro sobre el yoga he puesto de relieve la abundancia de términos para hablar de la muerte y del renacimiento en el vocabulario de los yoguis. Pero este tema aparece también en la enseñanza de

Buda, que, sin embargo, había roto con muchas tradiciones. Sócrates hablaba de «mayéutica». También Filón utiliza abundantemente la metáfora del parto para designar el acceso a la vida del espíritu. Pablo habla de engendrar en la fe.

—*En* Herreros y alquimistas *dice que la alquimia proyecta esta muerte iniciática sobre la materia.*

—El elemento iniciático de la alquimia es la tortura y la muerte de los metales para «perfeccionarlos» y transformarlos en oro. La obtención de la piedra filosofal o del oro coincide con la nueva personalidad del alquimista.

—*¿Diríamos que la alquimia se sitúa a medio camino entre la iniciación arcaica y la iniciación filosófica?*

—En cierto sentido... Pero este elemento iniciático no es el demento constitucional de la alquimia. Para mí, la alquimia es la ultima etapa de una labor que se inició con la metalurgia. El «fundidor» transforma el mineral en metal, mientras que el alquimista sustituye a la naturaleza y al tiempo para obtener la piedra filosofal y el oro, equivalente de la inmortalidad.

—No *ha dedicado al sacerdote ni al profeta la misma atención que al yogui, al chamán, al alquimista...*

—Ya había muchos estudios, y muy buenos, sobre el sacerdote y el sacerdocio. Preferí dedicar la atención a lo menos conocido o incluso despreciado, el chamán, por ejemplo, al que se tenía por un enfermo o incluso por un simple brujo. Por otra parte, para entender el profetismo me pareció necesario empezar por el chamanismo .

—*¿No se sentirá más atraído por «lo esotérico» que por «lo exotérico», por la mística más que por la institución, por el arcaísmo más que por la modernidad?*

—Sin duda... Me he interesado por lo que se llama el lado esotérico de ciertas cosas —los ritos iniciáticos del chamanismo, del tantrismo y de los «primitivos» en general— porque en todo ello había algo que resultaba difícil de captar y que no se encontraba en los libros... En lo que se refiere a lo arcaico, veía que las sociedades tradicionales, los «primitivos», estaban a punto de desaparecer, en el lapso de una vida humana, y que los etnólogos y los antropólogos que los estudiaban no mostraban preocupación alguna por captar la coherencia, la nobleza y la belleza de sus sistemas mitológicos y sus teologías.

—*Más allá de estas razones, más allá del profesor de historia de las religiones y del autor de muchos trabajos de investigación, me pregunto si no habrá un Rimbaud rumano: «Desembarcan los blancos... El cañón... Hay que someterse al bautismo, vestirse... Retorna la sangre pagana...». En ningún momento le veo resentido. Pero, ¿nunca se ha sublevado? Me pregunto si su amor a los salvajes no ocultará además una cólera callada contra los poderosos y los demasiado razonables, contra todos esos*

pontífices, esos banqueros, esos estrategas, todos los mercenarios y los benefactores de la inteligencia mecánica... Trato de imaginármelo cuando tenía

veinte años, en Bucarest. Me imagino a un hermano rumano de Rimbaud en la raíz de ese interés racional por el chamán, por todos los hechiceros del mundo, por todos esos hombres del desasimiento y la visión.

—En lo más profundo de mi ser puede que se dé esa sublevación contra ciertas formas agresivas de la posesión, del dominio y del poder obtenido con ayuda de la mecánica. Pero lo que sentía sobre todo en los místicos, en los hombres inspirados, en los extáticos, era la presencia de las fuentes primordiales de la religión, del arte, de la metafísica. Siempre he sentido que comprender una de esas dimensiones ignoradas o incluso despreciadas de la historia del espíritu no suponía únicamente enriquecer la ciencia, sino además contribuir a regenerar y fomentar la creatividad del espíritu en nuestro mundo y en nuestra época.

SUEÑO Y RELIGIÓN

—*¿Qué relaciones hay entre sueño y religión?*

—El sueño posee indudablemente unas estructuras mitológicas, pero es algo que se experimenta en soledad, de forma que el hombre no se encuentra del todo presente en él, mientras que la experiencia religiosa es de carácter diurno y la relación con lo sagrado arrastra al ser en su totalidad. Son evidentes las semejanzas entre el sueño y el mito, pero hay entre ambas cosas una diferencia

esencial, la misma distancia que entre el adulterio y *Madame Bovary,* entre una simple experiencia y una creación del espíritu.

—*¿No es el sueño la materia prima de lo religioso? En el sueño retornan los muertos, se hacen verdaderas las quimeras, aparece un mundo distinto... ¿No habrá alguna relación entre la diferencia que existe entre el sueño y la vigilia y la que media entre lo sagrado y lo profano?*

—Para mí, lo sagrado es siempre la revelación de la realidad, el encuentro con lo que nos salva al dar sentido a nuestra existencia. Si este encuentro y esta revelación se producen en sueños, no somos conscientes de ello... En cuanto a saber si el sueño está en el origen de la religión... Se ha dicho, en efecto, que el animismo era la primera forma de la religión y que la experiencia del sueño nutría esta creencia. Pero ya no se dice tal cosa. Por mi parte, creo que es la contemplación del cielo inmenso lo que revela al hombre la trascendencia, lo sagrado.

—*La aparición de lo divino se situaría, entonces, más bien*

del lado del hombre despierto que experimenta un asombro, y no del lado del hombre dormido...

—El hombre dormido aporta muchas cosas, pero creo que la experiencia fundamental corresponde al hombre despierto.

—*Evidentemente, al preguntarle acerca del sueño y el mito, estaba pensando en Jung. Me gustaría saber qué deben las obras del uno a las del otro.*

—Siento una gran admiración por Jung, por el pensador y por el hombre que fue. Le conocí en 1950, con motivo de las «Conferencias Eranos» de Ascona. Después de media hora de conversación, me parecía que estaba escuchando a un sabio chino o a un viejo aldeano de Europa oriental, todavía enraizado en la Tierra Madre, pero ya muy cerca del cielo. Me fascinaba la admirable simpatía de su *presencia, su* espontaneidad, la erudición y el humor de su conversación. Por entonces tenía setenta y cinco años.

Después volví a verle casi todos los años, en Ascona o en Zurich; la última vez, un año antes de su muerte, en 1960. A cada encuentro me sentía profundamente impresionado por la plenitud, la «sabiduría» me atrevo a decir, de su vida.

En cuanto a su obra, me resulta difícil juzgarla. No la he leído completa y tampoco tengo experiencia del psicoanálisis, freudiano o jungiano. Jung se interesaba por el yoga y el chamanismo. Otro de nuestros puntos comunes es el interés por la alquimia. Ya sabe que aún estaba en el liceo cuando empecé a interesarme por la alquimia y creo haber escrito un libro sobre la alquimia india mucho antes de que Jung publicara nada sobre este tema. Sin embargo, cuando le conocí, ya había escrito *Psicología y alquimia.* Nuestros caminos, en resumen, son paralelos. Para Jung, la alquimia es una imagen o un modelo de la «individuación». Para mí es lo que le decía hace un momento, a propósito de *Herreros y alquimistas.*

No sé exactamente lo que debo a Jung. He leído muchos de sus libros, y más en concreto *Psicología de la transferencia.* Mantuve con él largas conversaciones en «Eranos». Jung creía en una especie de unidad fundamental del inconsciente colectivo, mientras que yo opino que hay también una unidad fundamental de las experiencias religiosas.

—*Al leer su* Diario *he llegado a pensar que Jung le debe el haber otorgado un lugar esencial a la imagen del «centro».*

—Es posible. En «Eranos» di una conferencia sobre este tema el año 1950. Es posible, sin embargo, que fuera a través de uno

de sus discípulos, Neumann, como entendió Jung todo el partido que podía sacarse del «centro» en la cura psicoanalitica.

—*Quizá los dos hablaron mucho de* arquetipos...

—Pero no en el mismo sentido... Tuve la mala ocurrencia de poner por subtítulo «Arquetipos y repeticiones» a *El mito del eterno retorno.* Había en ello

un peligro de confusión con la terminología de Jung. Para él, los arquetipos son las estructuras del inconsciente colectivo. Yo empleo ese término aludiendo a Platón y a san Agustín, y le doy el sentido de «modelo ejemplar», revelado en el mito y reactualizado en el rito. Mejor hubiera sido decir «Paradigmas y repetición».

EL MITO Y LA ESCRITURA

MITO, LITERATURA, SABIDURÍA

– Queneau le pidió que escribiera un capítulo sobre las literaturas orales para la Encyclopédie de la Pléiade. *Fue buena idea, en efecto, dirigirse, para este dominio, a un historiador de los mitos y de los folklores. Con ese mismo ánimo ha abordado la literatura oral y el universo de los mitos. El 21 de agosto de 1964 dice en su* Diario: *«Cada vez que intento hablar de las literaturas orales, debería empezar por recordar que esas creaciones no reflejan ni las realidades exteriores (geografía, costumbres, instituciones, etc.) ni los acontecimientos históricos, sino los dramas, las tensiones y las esperanzas del hombre, sus valores y sus significaciones, en una palabra, la* vida *espiritual concreta, tal como se realiza en la cultura».*

—Pienso, en efecto, que si se quiere comprender la literatura oral, lo primero de todo es recuperar el universo de significaciones que le sirve de fuente.

—Mito, literatura: *en su obra, estos términos no se relacionan únicamente desde el punto de vista de la historia. Pensando en su trabajo como historiador de las religiones, el 15 de diciembre de 1960 escribe: «En el fondo, lo que vengo haciendo desde hace más de quince años no es cosa totalmente ajena a la* literatura. *Podría ser que mis investigaciones fueran consideradas un día como tentativas de recuperar las fuentes olvidadas de la inspiración literaria».*

—Es bien sabido que la literatura, oral o escrita, es hija de la mitología y heredera de sus funciones: narrar las aventuras, contar cuanto de significativo ha ocurrido en el mundo. Pero, ¿por qué es tan importante saber lo que pasa, lo que le ocurre a la marquesa que torna el té a *las* cinco? Pienso que toda narración, incluso de un hecho ordinario, prolonga las grandes historias narradas por los mitos que explican cómo ha accedido al ser este mundo y por qué nuestra condición es tal como hoy la conocemos. Pienso que el interés por la narración forma parte de nuestro modo de ser en el mundo. Responde a la necesidad en que nos hallamos de entender lo que ha ocurrido, lo que han hecho los hombres, lo que pueden hacer: los peligros, las aventuras, las pruebas de toda clase. No somos como piedras, inmóviles, ni como flores o insectos, cuya vida está trazada de antemano. Nosotros somos seres para la *aventura.* El hombre nunca podrá renunciar a que le narren historias.

—*Alguna vez ha comparado los mitos australianos con el* Ulises de *Joyce. El 7 de marzo de 1963 escribe: «Nos sorprende y nos admira, igual que a los australianos, que Léopold Bloom se detenga y pida una cerveza en una taberna» ¿Quiere decir esto que, para tomar conciencia de sí mismo, el hombre necesita un espejo, una huella,*

una palabra y que, en definitiva, el mundo no es real para él sino a través de la imaginación?

—Sí... Llegamos a ser nosotros mismos cuando escuchamos narrar nuestra historia.

—*La literatura asume las funciones del mito. ¿Puede decirse que éste muere y que aquélla nace con la invención de la escritura?*

—Digamos ante todo que con este nacimiento de la literatura aparecen las religiones del Libro. Sin embargo, para responderle, diría que con la literatura lo único que quizá desaparece es el universo evidente del mito. Piense en los relatos novelescos de la Edad Media, por ejemplo, en la búsqueda del Grial. Lo cierto es que el mito se prolonga en la escritura. La escritora no destruye la creatividad mítica.

—*Hace un momento hablaba de la importancia del relato y, en su* Diario, *se muestra extremadamente severo con una parte de la literatura y del arte modernos. Coloca en la misma categoría el nihilismo filosófico, el anarquismo político o moral y el arte no signijicante.*

—Lo no significante me parece antihumano por excelencia.

Ser hombre es lo mismo que buscar la significación, el valor; inventarlo, proyectarlo, reinventarlo. De ahí que el triunfo de lo no significante, en algunos sectores del arte moderno, me parezca una rebelión contra el hombre. Todo es sequedad, esterilización. Y un tedio enorme. Acepto la esterilidad, el tedio, la monotonía, pero sólo como ejercicio espiritual, como preparación para una contemplación mística. En este caso, todo ello adquiere un sentido. Pero proponer lo no significativo como objeto de «contemplación» y de fruición estética, es cosa que no acepto, algo contra lo que me sublevo. Comprendo que muchas veces se trata de un grito de alarma lanzado por ciertos artistas contra la insignificancia de la existencia moderna. Pero repetir hasta el infinito ese mensaje y acrecentar lo no significante es algo cuyo interés no alcanzo a ver.

—*También rechaza la fealdad en el arte. Pienso en lo que dice de Francés Bacon, por ejemplo.*

—Entiendo muy bien por qué ha elegido la fealdad como objeto de su creación plástica. Pero al mismo tiempo me resisto a esa fealdad justamente porque la vemos en todas partes, en torno a nosotros, ahora más que nunca... ¿Por qué añadir fealdad a esa fealdad universal en la que cada día nos vemos un poco más inmersos?

—*-Si la literatura, al apartarse del relato, ha prescindido muchas veces de algo que le parece esencial al hombre, el cinematógrafo, por el contrario, quizá haya sido para el hombre moderno uno de los lugares privilegiados del mito.*

—Creo, en efecto, que el cinematógrafo encierra aún esa enorme posibilidad de narrar un mito y de camuflarlo maravillosamente, no sólo en lo profano, sino incluso en cosas casi degradadas o degradantes. El arte del cinematógrafo trabaja tan estupendamente con el símbolo que incluso éste no llega a verse, pero se le presiente enseguida.

—*¿En qué jumes y en qué realizadores piensa sobre todo?*

—Voy muy poco al cine desde hace algunos años y no podría responderle como sería preciso. Digamos, sin embargo, Los *Clowns,* de Fellini. En un filme como éste veo las inmensas posibilidades que tiene el cinematógrafo de reactualizar los grandes temas míticos y de emplear ciertos símbolos mayores bajo formas poco habituales.

—*No cuesta trabajo adivinar qué libros se llevaría para leer en una isla desierta. Sin embargo, díganos cuáles serían.*

—Algunas novelas de Balzac, algunas de Dostoievski... El segundo *Fausto* y la autobiografía de Goethe... La biografía de Milarepa y sus poemas, en que hay algo más que poesía: magia y fascinación... Shakespeare, por supuesto... Novalis y algunos romáticos alemanes. Y Dante por encima de todo. Le digo lo que me viene de pronto a la memoria. Habría además otros, por supuesto.

—No *cita la Biblia. ¿La lee únicamente como historiador de las religiones?*

—Me gusta enormemente el Eclesiastés. Y tengo también, como cualquiera, mis salmos preferidos. Me gusta todo el Nuevo Testamento. Nuestros contemporáneos prefieren ordinariamente el Evangelio de san Juan; a mí me gustan los cuatro evangelios

y algunas epístolas de san Pablo. El Apocalipsis me interesa como documento, pero no es uno de mis libros favoritos, ya que se conocen otros apocalipsis, iranios, judíos, griegos... Bien entendido que hay diversas lecturas posibles de la Biblia. Está la de un cristiano, la del creyente, o más bien la de quien trata de recordarse a sí mismo que tiene que ser creyente, cristiano, algo de lo que uno se olvida todos los días. Está también la lectura que hace el historiador. Y hay otra lectura, la de quien reconoce en la Biblia un grande y bellísimo modelo de escritura.

—*Una nota de su* Diario *nos lo muestra como lector asiduo de la* Bhagavad-Gita.

—Es uno de los grandes libros que me han formado. En él encuentro siempre una significación nueva, profunda. Es un libro muy consolador, porque, como sabe, en él revela Krishna a Arjuna todas las posibilidades de salvarse, es decir de encontrar un sentido a su existencia... Por mi parte, creo que es la clave de bóveda del hinduismo, la síntesis del espíritu indio y de

todos sus caminos, de todas sus filosofías, de todas sus técnicas de salvación. El gran problema era éste: para «salvarse» —en el sentido indio— y liberarse de este mundo maligno, ¿es preciso abandonar la vida, la sociedad, retirarse a los bosques como los rishis de las *Upanishads,* como los yoguis? ¿Hay que dedicarse exclusivamente a la devoción mística? No, Krishna revela que todos, a partir de cualquier profesión, pueden llegar hasta él, encontrar el sentido de la existencia,

salvarse de esta nada de ilusiones y de pruebas... Todas las vocaciones pueden llevar a la salvación. No son tan sólo los místicos, los yoguis o los filósofos los que conocerán la liberación, sino también el hombre de acción, el que permanece en el mundo, pero a condición de actuar en él conforme al modelo revelado por Krishna. Decía que se trata de un libro consolador, pero es al mismo tiempo la justificación que se da a la existencia de la historia. Se repite constantemente que el espíritu indio se desentiende de la historia. Es cierto, pero no en la *Bhagavad-Gita.* Arjuna se hallaba dispuesto, la gran batalla estaba a punto de comenzar, y Arjuna dudaba, pues sabía que iba a matar, a cometer, por tanto, un pecado mortal. Entonces le revela Krishna que todo puede ser distinto con tal de que no persiga un objetivo personal, con tal de que no mate por odio, por deseo de provecho o para sentirse un héroe... Todo puede ser distinto si acepta la lucha como una cosa impersonal, como algo que se hace en nombre del dios, en nombre de Krishna y —según esta fórmula extraordinaria— si «renuncia al fruto de sus actos». En la guerra, «renunciar al fruto de sus actos» es renunciar al fruto del *sacrificio* que se realiza al matar o al ser muerto, como si se hiciera una ofrenda en cierto modo ritual al dios. De este modo es posible salvarse del ciclo infernal de Karma; nuestros actos no son ya la semilla de otros actos. Ya conoce, en efecto, la doctrina del *karma* sobre la causalidad universal: cuanto hacemos tendrá más tarde un efecto; todo gesto sirve de preparación a otro gesto... Pues bien, si en plena actividad, incluso guerrera, no piensa ya en sí el hombre, si abandona el «fruto de su acto», queda suprimido ese ciclo infernal de causa y efecto.

—*«Renunciar al fruto de la acción»... ¿Acaso ha hecho suya esta regla?*

—Creo que sí, porque he sido formado en ese comportamiento y me he habituado a él, y lo encuentro muy humano y muy enriquecedor. Creo que es preciso actuar, que cada cual debe seguir su vocación, pero sin pensar en la recompensa.

—*Leyendo su* Diario *me ha llamado la atención una página en que habla de un gato que le despierta maullando de una manera desagradable, y dice que el camino consiste en...*

—*En amar.* Sí, es cierto. Y eso mismo es lo que decía Cristo. Puede que esta sea la regla fundamental de todas las ascesis del mundo, pero es ante todo el camino que nos enseña Cristo. Sólo mediante este comportamiento es posible soportar de verdad el mal. Pero, bueno, aquel pobre gato no era precisamente el mal; de todos modos, de eso se trata, de responder con amor a cualquier cosa que nos exaspera o nos aterra. Esto puede verificarse...

—*Dice que enseguida se imaginó a aquel gato odioso como una criatura miserable, y entonces (y no es la primera vez que tal cosa le ocurrió) se sintió completamente cambiado, y que esto es lo que le enseñaron los maestros espirituales.*

—Exactamente. Luego me sentí feliz de que un gato me recordara esta gran lección que había aprendido de los «maestros espirituales», de Jesús, el Cristo. También un gato me obligó a aprender esto mismo.

—*Cuando veo a unos hombres mejor realizados que yo, ello me deja siempre pensativo y me digo entonces: ¿Cómo se llega & superar las reacciones de odio, los resentimientos, las aversiones? ¿En virtud de una «gracia» o por el propio esfuerzo?*

—Es difícil dar una respuesta. Sé que esto puede conseguirse mediante el trabajo, un esfuerzo, digamos, de orden espiritual, mediante un método, en el sentido ascético de la palabra. Pero la «gracia» desempeña, por supuesto, un cometido importante.

—*¿Se siente dotado naturalmente en ese terreno o le ha sido preciso luchar para conseguir esa serenidad ante las agresiones?*

—Creo que he luchado, ¡y mucho! Eso, para mí, ha sido mucho. Para otros, para un santo, quizá no hubiera sido nada. Pero lo importante es que ese esfuerzo da resultados. Nos enriquece y, además, ahí están los frutos: uno se siente cambiado.

—*¿Por qué razón se decidió a luchar contra el instinto natural que nos exige devolver golpe por golpe?*

—La primera, quizá, es que me sentía —según dicen los indios— un esclavo al seguir mi instinto. Me sentía como el efecto de una causa fisiológica, psicológica, social... De ahí esa rebeldía, quizá natural, contra el condicionamiento. Sentirse condicionado, I cuando se toma conciencia de ello, es algo que nos exaspera. Para «descondicionarme» era preciso hacer exactamente lo contrario de lo que me exigía el *karma.* Había que romper el ciclo de las concatenaciones.

ANIMUS Y ANIMA

—*Como hombre de ciencia, su campo es el de los mitos, pero a la vez es novelista, es decir inventor de relatos, creador de mundos imaginarios. Su* Diario *evoca frecuentemente el conflicto entre estas dos personalidades. Algunas dificultades son de orden externo, como le ocurrió en Rumania, al principio, cuando su fama de*

escritor dejaba caer una sombra sobre su actividad científica. Pero hay otras dificultades interiores...

—Nadie puede vivir al mismo tiempo en estos dos universos espirituales, el diurno y el onírico. En el momento en que me pongo a escribir una novela, entro en un mundo que posee su propia estructura temporal y en el que las relaciones con los personajes son de orden imaginario, no crítico. A veces, cuando quería terminar a cualquier precio una obra que me había llevado mucho tiempo en las bibliotecas, me ha sucedido sentirme obsesionado por el tema de una novela. Para mantenerme en el universo diurno, no tenía más remedio que luchar. He pretendido

dar testimonio de una cierta concepción del mundo —la del hombre religioso— para ayudar a mis contemporáneos a recuperar su sentido y su valor, y ello ha sido con detrimento de mi trabajo de escritor, pues he tenido que consagrarme a mi tarea de historiador y de hermeneuta.

—Pero, cuando se conocen íntimamente los mitos, su juego y el sentido que se les asigna, ¿es posible olvidar de pronto todo eso para abandonarse a la ignorancia creadora?

—Sobre eso le contaré una experiencia sumamente reveladora. Fue en 1937. Aún me encontraba en Rumania, y necesitaba dinero. Decidí escribir una pequeña novela. Mi editor me hizo un adelanto a cambio del envío del manuscrito en un plazo de quince días. Durante todo el día estaba yo ocupado en la universidad con diversos quehaceres. Durante la noche dedicaba dos o tres horas a escribir *La serpiente.* Como siempre ocurre en mis relatos fantásticos, todo" empezaba en un universo cotidiano, banal. Un personaje, un gesto, y poco a poco ese universo se transforma. Esta vez era una serpiente que aparecía de pronto en una casa de campo en la que se hallaban no sé cuántos personajes... Cada noche me ponía a escribir sin saber por adelantado lo que iba a salir. Primero veía el comienzo y luego, paso a paso, iba descubriendo la continuación. Evidentemente, yo sabía muchas cosas sobre el simbolismo de la serpiente. Incluso había escrito un artículo sobre su función ritual y tenía al alcance de la mano toda una biblioteca referente al tema. Pero nunca sentí la tentación de recurrir a ella para tomar algún detalle. Quince días después, la novela estaba terminada. Al leer las pruebas me quedé sorprendido por la continuidad y la coherencia del relato. Sin embargo, día tras día, a las tres de la madrugada, depositaba ante la puerta de mi casa el fajo de páginas escritas para que el recadero las llevara a la imprenta. Pero aún me extrañó más el hecho de no descubrir en mi «serpiente» ninguno de aquellos grandes símbolos que yo conocía tan perfectamente. Ninguna parcela de mi saber había pasado a aquella obra de imaginación. De ahí que su simbolismo, que no repite nada de lo conocido,

resulte muy oscuro y, al parecer, muy logrado desde el punto de vista de la ficción. Cuando uno se siente poseído por un argumento, es indudable que la visión interior se nutre de cuanto se lleva dentro, pero esa visión no tiene nada que ver con el saber intelectual acerca de los mitos, los ritos y los símbolos. Cuando escribo, me olvido de todo lo que sé. Al releer *El viejo y el oficial,* he visto que algunos episodios corresponden a determinados arquetipos. Pero no pensé en ello mientras escribía la novela.

—*¿Le resulta fácil escribir?*

—Cuando estoy «inspirado», como suele decirse, o más bien poseído, trabajo de prisa, casi sin tachaduras, sin corregir apenas nada. A veces escribo durante doce o trece horas al día, veinticuatro páginas de un tirón, en ocasiones hasta treinta o cuarenta. Pero, bruscamente, me detengo. Dejo pasar entonces algunas semanas o aún más. Pero también me ocurre no escribir con tanta facilidad. Algunos capítulos de *El bosque prohibido* me dieron mucho trabajo.

—*¿Pertenece a la clase de escritores que escriben de noche?*

—Era de esa clase hasta aproximadamente los cuarenta años. Me ponía a trabajar hacia las nueve de la noche y no paraba hasta las cuatro de la madrugada. Ahora es distinto. Ernst Jünge me hizo ya esa pregunta. No imaginaba más que el trabajo matinal y el trabajo nocturno. Creo haberle causado un gran asombro al decirle que durante los diez o quince últimos años he escrito siempre por las tardes. *Por* la noche, trabajo, pero no escribo, salvo, bien entendido, cuando me siento «poseído». Entonces lo mismo da el día que la noche.

—*¿Le preocupa, como norma general, el «empleo del tiempo»?*

—Supe disciplinarme durante mi juventud. Todas las mañanas me reconcentraba y establecía mi programa: tantas horas para estudiar una nueva lengua, tantas para terminar este libro... Hoy es un poco distinto.

—*Cuando se dispone a escribir una novela, ¿cómo empieza la cosa?*

—Soy incapaz de trazarme un plan. La obra germina siempre a partir de una visión, de un paisaje o de un diálogo. Veo claramente el comienzo, a veces también el final, y poco a poco, trabajando, descubro los acontecimientos y la trama del relato o de la novela. Para *El bosque prohibido,* la primera imagen fue el personaje principal. Se paseaba por un bosque cerca de Bucarest, una hora antes de la medianoche de San Juan. Por aquel mismo bosque cruza un carruaje y luego una muchacha sin carruaje. Aquello era para mí un enigma. ¿Quién era aquella muchacha? ¿Por qué el paseante buscaba un carruaje cerca de la muchacha? Poco a poco fui sabiendo quién era la muchacha y toda su historia. Pero todo empezó por una especie de visión. Vi todo aquello como en sueños.

—*Pero, ¿cómo supo que aquella visión tenía un futuro?*

—No podía hacer otra cosa que pensar en ello y tratar de ver la continuación. Por entonces trabajaba en mi libro sobre el chamanismo; hube de abandonarlo y ponerme a escribir día y noche. Aparecieron otras imágenes. La muchacha. La historia que el joven arrastraba consigo, que aún no conocía yo y que me fascinaba. Su «cuarto secreto» en un hotel. Y la noche de San Juan...

—*La noche de San Juan... El 5 de julio de 1949, escribe: «De golpe he recordado que hace exactamente veinte años, bajo el calor sofocante de Calcuta, escribí el capítulo 'El sueño de una noche de verano' de* Isabelle. *El mismo sueño solsticial, estructurado de otra manera y desarrollado a niveles distintos, aparece también en el centro de La n*oche de San Juan. *¿Será una pura coincidencia? El mito y el símbolo del solsticio me obsesionan desde hace años. Pero había olvidado que era precisamente desde* Isabelle *desde cuando tenía esa obsesión».*

—No me interesaba únicamente el simbolismo religioso del solsticio, sino las imágenes y los temas del folklore rumano y europeo. En esa noche se entreabre el cielo puede verse el más allá y un hombre puede desaparecer... Si alguien tiene esa vísión milagrosa, sale del tiempo, sale del espacio. Vive un instante que dura una eternidad... Sin embargo, no era la significación de este simbolismo lo que me obsesionaba, sino la noche misma esa noche que ya estaba allí.

—*La noche de San Juan parte en dos el año. Los días dejan de crecer y comienzan a decrecer. Es un punto medio. Al final del libro aparecen los primeros versos de la* Divina comedia: «Nel mezzo del cammin di nostra vita / Mi ritrovai per una selva oscura...». *¿Qué Relación ve entre el solsticio, la mitad de nuestra vida y ese bosque inicial? ¿Y qué relación entre este tema de la mitad y el del doble: los dos personajes gemelos y las dos mujeres entre las que oscila él protagonista?*

—El bosque en que se pierde Stéphane es el mismo en que se perdió Dante; se pierde, pero mejor diríamos que encuentra un mundo distinto de significación, sin dejar de permanecer en la historia. Es el punto medio del tiempo: del tiempo del año, del tiempo de la vida. La línea que separa el mundo histórico y el otro.

En cuanto al tema del doble... Stéphane está obsesionado por esta pregunta: ¿es posible amar, con un mismo amor, a dos mujeres al mismo tiempo? Se da cuenta de que ello es imposible para el hombre tal como le conocemos. Pero, por otra parte, le obsesiona la existencia de un mondo en que se superarían nuestras limtaciones. Sabe muy bien que no es un santo, ni siquiera un hombre religioso, pero piensa muchas veces en la santidad: los santos sí que son capaces de amar *a todo el mundo a la vez.* Esto explica la

presencia de dos mujeres. En cuanto a la de dos personajes masculinos, no sé qué decirle. Un psicoanalista, el doctor Laforgue, atribuyó a la muerte del «doble», de la que Stéphane se siente responsable, una importante significación. Todo cuanto puedo decir es que inventé el «doble» para complicar la trama épica. Era preciso que Stéphane existiera ya en el pensamiento de su mujer antes de conocerla.

—*Esta pregunta —¿es posible amar con verdadero amor a dos o más personas a la vez?— ¿tiene a su juicio verdadera importancia?*

—No en sentido personal. Lo que me interesaba era la superación de los límites ordinarios. Si esa experiencia es posible, ello quiere decir que puede ser trascendida la condición humana. Pero resulta que en nuestro mundo, moderno, profano, cualquiera puede soñar que ama a dos mujeres. Elegí, por tanto, esta situación porque cualquiera puede imaginarla.

—*Ese es el sueño de una parte de la juventud americana: abandonar la monogamia...*

—Se trata, en un grado bajísimo, de una cierta nostalgia del paraíso. El deseo de abolir las leyes y las estructuras inherentes a toda sociedad, de abolirías para vivir un estado paradisiaco. Es verdad, sin embargo, que también los *hippies* han pretendido, como Stéphane, superar las condiciones de la existencia ordinaria.

—*¿Es realmente el camino hacia el paraíso, hacia la felicidad, el amor plural o el amor único, «el amor loco»?*

—Más que el amor loco, el amor único. La pasión enriquecedora, patética, eso es el amor único.

—*Después de recorrer tantos continentes del espíritu y de haber observado tantas costumbres, ¿le parece que el hombre y la mujer encuentran su camino en la monogamia?*

—Es posible amar a varias personas sucesivamente, pero no al mismo tiempo. También se puede hacer el amor, pero eso es otra cosa...

—*Amar a dos personas, amarlas* al mismo tiempo: *se trataría a la vez de cambiar el amor y de cambiar el tiempo. Su novela termina con esta frase: «Supo que este último instante, de una duración infinita, sería suficiente», lo que nos recuerda el instante milagroso de La noche de San Juan. Además, su novela nos repite, más allá del tiempo histórico, a un tiempo cósmico, a un tiempo que en las tradiciones se llama el «Gran Año».*

—En efecto, los doce mil años que son aquí doce años, de 1936 a 1948. Ambicionaba escribir un pequeño *Guerra y Paz.* Pero quería situar en este tiempo histórico a un hombre ordinario —un funcionario, casado, que tiene un hijo— obsesionado al mismo tiempo por una extraña nostalgia: poder

amar a dos mujeres ala vez, tener un cuarto secreto...Quería conciliar un cierto «realismo» histórico y, en un personaje que no fuera ni un filósofo ni un poeta, ni tan siquiera un hombre religioso, esta aspiración a un modo de ser fuera de lo común, cosa que me planteaba problemas muy difíciles. Pero eso era precisamente lo que me apasionaba.

—*Como si, bajo la historia ordinaria, profana, de un joven rumano de los años treinta, tuviéramos que descifrar un destino lleno de sentido y de figuras. Como si, más allá de las apariencias, nuestras vidas reposaran sobre un orden secreto...*

—En mis novelas he tratado siempre de camuflar lo fantástico bajo lo cotidiano. En esta novela, que respeta todas las reglas de la novela «romántica», la del siglo xix, he pretendido en suma camuflar una cierta significación simbólica de la condición humana. Ese camuflaje está bien logrado, creo yo, puesto que el simbolismo no perjudica en absoluto a la trama épica del relato. Creo que lo transhistórico está siempre camuflado en lo histórico, lo extraordinario en lo ordinario. Aldous Huxley hablaba de la visión que proporciona el LSD como de una *visio beatifica:* él veía las formas y los colores como Van Gogh veía su célebre silla. Es cierto que esta realidad gris, esta cotidianidad oculta otra cosa. Tal es mi convicción profunda. Hay que tratar de reflejar esta idea en la «novela-novela», y no sólo en la novela o el relato fantástico.

—*Ya sé que no le gusta la ciencia ficción. ¿No cree que forma parte de la «fantasía»? En su* Diario *dice que el porvenir de la literatura está del lado de la fantasía, ya que ésta puede devolver al hombre moderno el gusto del sentido. ¿Cuál es exactamente su relación con el mundo de lo «fantástico»?*

—En todos mis relatos, la narración se desarrolla en distintos planos, con intención de desvelar el elemento «fantástico»

disimulado bajo la intrascendencia cotidiana. Del mismo modo que un nuevo axioma revela una estructura de la realidad desconocida hasta el momento —dicho de otro modo, f*unda* un mundo nuevo—, la literatura fantástica revela, o más bien *crea,* universos paralelos No se trata de una evasión, como piensan algunos filósofos historicistas; en efecto, la *creación* —en todos los planos y en todos los sentidos del término— es el rasgo específico de la condición humana.

ESCRIBIR LA PROPIA VIDA

—*En su* Diario *se le nota profundamente atraído por los diarios íntimos, el de Green, por ejemplo, o el de Charles du Bos...*

—Me gustan mucho los diarios íntimos. Me gusta sorprender ciertos momentos vividos por sus autores. Esta pasión por rescatar el tiempo es también el motivo de que yo mismo lleve un diario. Rescatar, mediante

notaciones breves o más extensas, los momentos efímeros... Hay que poseer además el «arte del diario», como Jules Renard, Gide, Jünger, Green. Unos simples «cuadernos de apuntes» no son un diario.

—*¿Qué le impulsó a publicar algunos fragmentos de su* Diario?

—He querido salvar una parte de este *Diario* que está formado por cuadernos que llevo siempre conmigo y algunos de los cuales he perdido ya. Había además algunas observaciones útiles, planes, proyectos. Me di cuenta de que ni siquiera iba a tener tiempo de escribir un ensayo sobre esos temas. Publicar este *Diario* ha sido un medio de comunicar algunas de esas observaciones y notas para iniciar el diálogo.

—*Da la impresión de ser un hombre muy reservado, muy discreto, por no decir secreto. ¿Nunca le ha causado problemas esta manera de ser? ¿No se habrá sometido, con la publicación de su* Diario, *a una especie de prueba como la que Francisco de Asís imponía a sus discípulos, obligándoles a atravesar desnudos la ciudad? ¿No habrá en ello algo de «sacrificial»? ¿La preparación para un nuevo «nacimiento»?*

—Fue, en efecto, una acción «sacrificial», cuyos riesgos incluso peligros tuve en cuenta. Pero sentía necesidad de no seguir ocultando mi lado onírico, artístico. Quería además oponerme

a la superstición académica, viva siempre en los países anglosajones, y sobre todo en América, que tiende a menospreciar el acto de la imaginación literaria. Como si una creación espontánea, libre,

no tuviera valor alguno en comparación con una obra puramente científica. Se trata de una superstición muy dañina Recuerdo algunas líneas de uno de los más grandes filósofos de las ciencias americanos, Bronowski, quien afirmaba que la operación mediante la que se llega a descubrir un nuevo axioma no puede ser mecanizada. «Se trata de un juego libre del espíritu, de una invención más allá de los procesos lógicos. Se trata del acto central de la imaginación en la ciencia, semejante desde todo punto de vista a cualquier acto similar de la literatura». Bronowski escribía estas palabras en «The American Scientist», *The Logic of the Mind,* en la primavera de 1966. La ciencia moderna, por tanto, ha descubierto hace ya tiempo el valor que para el conocimiento posee el acto imaginativo. Por mi parte, me sublevo contra ese positivismo pretendidamente científico de los eruditos para los que la creación literaria no sería otra cosa que un juego sin relación alguna con el acto de conocer. Creo todo lo contrario.

—*Las reacciones ante su* Diario *han sido calurosas...*

—En efecto. He recibido un número considerable de cartas de profesores de literatura inglesa o de literatura comparada. Alguno me decía: «Hasta ahora, sus libros sobre el simbolismo me habían ayudado en mi hermenéutica literaria. He leído su *Diario* y me ha sorprendido descubrir al hombre que ha

producido esos instrumentos de que yo me sirvo. He descubierto que ese hombre es a la vez un escritor que se interesa por los hechos históricos...». Esta publicación me ha permitido una relación nueva con mis lectores, que me ha llenado de placer. No esperaba tanto.

—*En algún lugar de su* Diario *dice que «ahora serta preciso, a cualquier precio, escribir, descartando todo otro trabajo, la autobiografía». ¿Está inacabada esta autobiografía?*

—Sí, se detiene en el momento de la guerra. La primera parte ha sido publicada en rumano, pero no en Rumania. La segunda parte, con excepción de algunos fragmentos, permanece inédita. He escrito esta autobiografía para dar un testimonio. En Rumania viví la época que ahora se llama allí «prerrevolucionaria», «burguesa», y he visto, leyendo algunos artículos e incluso ciertas obras, que es desfigurada por no presentar de ella sino sus aspectos negativos. Por eso he querido narrar mi propia historia, mi experiencia de la escuela, del liceo. Y con la mayor objetividad posible.

Por otra parte, se trata de un tiempo pasado, de personajes ya desaparecidos: Dasgupta, Tagore, Ortega... He escrito esta autobiografía, en consecuencia, como un deber personal. Para mis amigos futuros.

EL VIEJO Y EL OFICIAL

—*En su* Diario *dice que* El viejo y el oficial *es la obra más libre que nunca haya escrito.*

—Sí, porque iba a la aventura, como me ocurrió con *La serpiente,* pero esta vez sin plazo fijo. Escribí casi todo el libro en dos o tres semanas, pero luego, durante doce años, en vano intenté escribir las veinticuatro últimas páginas. Lo conseguí en unos momentos en que estaba muy ocupado con mis cursos en la Universidad de Chicago y por los invitados de paso. En cuatro o cinco noches.

—*Es una obra por la que siente mucho cariño.*

—Todos están de acuerdo en considerarla la mejor rematada. Me dicen que en ella manejo un rumano más sutil que el de las restantes novelas. Sin embargo, escribí esas páginas al cabo de veinte años de exilio durante los que no hablé en rumano sino con mi mujer y con mis amigos... Pero le tengo cariño además por otras razones.

—*¿Resumimos el argumento para empezar?*

—Hágalo por mí, ya que acaba de releer el libro...

—*Estamos, pues, en Rumanía, es decir bajo un régimen policíaco. Un anciano, antiguo director de escuela, quiere ver de nuevo a uno de sus alumnos de hace treinta años. Pero el hombre con el que se encuentra no es otra cosa que un homónimo del antiguo alumno. El equívoco hace que resulte sospechoso y la policía le detiene para*

saber más de él. Dócilmente, mansamente, el viejo empieza a contar sus historias, que resultan fabulosas y muy largas, laberínticas. «Es una larga historia —repite a cada momento— y para que la puedan entender tengo que decirles primero...». Lo admirable es que le escuchan y hasta le pedirán que se tome todo el tiempo que quiera y ponga por escrito sus relatos. A medida que avanza con su manuscrito, éste es leído, analizado. Y el viejo va conociendo a personajes cada vez más importantes, hasta llegar al camarada ministro del Interior. Le dicen que aquello es «Las mil y una noches *del mundo estaliniano». Y mientras que el relato maravilloso prolifera, la investigación provoca revoluciones de palacio. Tal es la esencia del argumento. Pero hay que añadir que el lector, al igual que la policía, queda seducido, fascinado. Hay esa cueva bajo el agua en la que desaparece el hijo del rabino: se deseca la cueva, pero él no aparece. Y esa joven giganta, bella como una estatua condenada a unos amores extraordinarios, esa giganta que me ha hecho pensar en el protagonista de sus novelas, Le* Macranthrope, *el hombre que crece y crece hasta convertirse en un gigante, pero que no cambia tan sólo de estatura, sino también de naturaleza, pues entiede lo que dicen los los dioses. ¿Y qué dicen los dioses? Nosotros, los que quedamos aquí abajo, ya no entendemos los sonidos que brotan de su boca... Hay, pues, la giganta y hay también prestidigitadores capaces de encerrar toda una banda de música y hasta una aldea entera en un cofre. Nos hallamos en el universo inagotable de los viejos cuentos, que siempre nos embelesa.*

—Sí, es exacto.

—Pero, ¿qué significa todo eso? Más allá del embeleso, se nos invita a buscar un sentido. Nos parece hallarnos ante una «parábola», en el sentido en que Claudel consideraba a Kafka el gran iventor de parabolas de nuestros tiempos.

—He pretendido oponer dos mitologías. La mitología popular, la mitología del folklore, viva y exuberante en el viejo, y la mitología del mundo moderno, de la tecnocracia, algo que desborda a la policía de un Estado totalitario, que está demasiado lejos para las gentes armadas de lógica y de toda clase de instrumentos. Estas dos mitologías se enfrentan. La policía quiere descifrar el significado secreto de todas esas historias. En cierto sentido, no se equivoca, pero se limita a buscar un secreto político. Quieren descifrar el otro universo, la otra mitología, a la luz de su propia mitología. Son incapaces de imaginar que haya sentido fuera del campo político.

La novela es también una parábola del hombre frágil. F*arama,* el nombre del viejo, quiere decir en rumano «migaja», «fragmento». Pero es él precisamente el que sobrevivirá, mientras que caen los poderosos. Esto quiere decir, al menos, que quien sabe narrar historias puede, en circunstancias difíciles, salvarse. Así ha ocurrido en los campos de concentración rusos. Los que tenían la suerte de contar con un narrador de historias en su barracón han sobrevivido en mayor número. Escuchar historias les ayudó a atravesar el infierno del campo de concentración.

—Creo que este personaje significa algo más. Dice, casi al pie de la letra, «yo soy la infancia». ¿No es verdad que en la alquimia,

el viejo y el niño solar significan por igual la perfección? ¿No es el más viejo el que recuerda el origen? Y Dios es a la vez el Anciano de días y el Niño divino. Su viejo me parece la figura del tiempo o más bien de la memoria.

—Sí, es el *puer senex,* niño y viejo al mismo tiempo. *Puer-senex* y *puer aeternus:* el niño eterno, el que renace, el «renacido» eternamente. Encuentro muy exacto su desciframiento, su exégesis. Si, es la memoria.

—«Recordad», dice Farama. Y los hombres se acuerdan de sí mismos. Por los caminos de la fábula, caminos infantiles, recuperan su propia verdad. El viejo recuerda un tiempo que existió, el tiempo de la escuela primaria, de treinta años antes, pero basta con recordar ese tiempo para que, de lo más profundo, surja el tiempo legendario. En resumen, bajo la historia, el mito. Y bajo el mito, la memoria de los orígenes.

—Estoy completamente de acuerdo con su interpretación. Ha llegado al fondo.

—En Aspectos del mito, *en el capítulo «Mitología da la memoria y del olvido», dice que también «la verdadera* anamnesis *historiográfica desemboca en un tiempo primordial, el tiempo en que los hombres instituían sus comportamientos culturales y a la vez creían que esos comportamientos les eran revelados por los seres sobrenaturales». Veo en su novela una alegoría del historiador de las religiones que devuelve la memoria a los hombres olvidadizos y que, mediante esa memoria, los salva. Toda memoria sería, por consiguiente, memoria de los orígenes, y toda memoria de los orígenes sería, a su vez, luz y salvación. Nada, en efecto, se ha perdido, puesto que, gracias al tiempo, al tiempo inextricablemente destructor y creador, los orígenes han adquirido sentido... De ahí que la historia culmine en una hermenéutica, y la hermenéutica en una creación, en poesía. Me parece que Zaharia Faráma es el gemelo mítico y el doble fraterno de Mircea Eliade.*

—Eso es muy bello. No hay nada que añadir.

—Muchas veces ha comparado la vida, su propia vida, con un laberinto. ¿Qué diría hoy sobre el sentido de ese laberinto?

—Un laberinto es muchas veces la defensa mágica de un centro, de un tesoro, de una significación. Penetrar en él puede ser un rito iniciático, como vemos en el mito de Teseo. Este simbolismo es el modelo de toda existencia que, a través de numerosas pruebas, avanza hacia su propio centro, hacia sí misma, hacia el *atman, por* emplear el término indio... Muchas veces tuve conciencia de salir de un laberinto, de haber encontrado el hilo. Cuando me sentía desesperado, oprimido, extraviado, cierto que nunca me dije: «Estoy perdido en el laberinto», pero, al final, siempre tuve la sensación de haber salido victorioso de un laberinto. Todos hemos conocido esa experiencia.

Pero he de añadir que la vida no está hecha de un solo laberinto. La prueba se renueva.

—*¿Ha llegado ya a su centro?*

—He tenido muchas veces la certidumbre de haberlo alcanzado, y al hacerlo, he aprendido mucho, me he reconocido. Pero luego me he perdido otra vez. Tal es nuestra condición: no somos ni ángeles ni puros héroes. Una vez que se llega al centro, se adquiere una riqueza, se dilata la conciencia y se hace más profunda, todo se vuelve claro, significativo. Pero la vida continúa: otro laberinto, otros encuentros, otros tipos de pruebas, a un nivel distinto... Nuestras *Conversaciones,* por ejemplo, me han proyectado en una especie de laberinto.

—*Habla de esos momentos en que se ha «reconocido». Pienso en lo que dice la tradición de los sufíes o el zen: el hombre invitado a contemplar el rostro que tenía antes de su nacimiento o el ángel que él mismo es secretamente... ¿Qué rostro era el suyo cuando se reconoció? ¿Guardará silencio sobre este punto?*

—Sí.

—*En su* Diario *evoca el sentimiento que, de pronto, tuvo un día acerca de la duración de su propia vida, en su continuidad y en su profundidad.*

—Es una experiencia que he vivido muchas veces; es muy importante para encontrarse a sí mismo y encontrar el sentido de la propia existencia. En general, cada cual vive su vida por segmentos. Un día, en Chicago, al pasar ante el Instituto oriental, sentí la continuidad de este tiempo que comienza con mi adolescencia

y que prosigue con la India, Londres y todo lo demás. Es una experiencia reconfortante, pues se siente que no se ha perdido el tiempo, que no se ha malgastado la vida. Todo está ahí, incluso los períodos que no parecían tener importancia, como el servicio militar, por ejemplo, incluso los que se han olvidado. Todo está ahí y se ve entonces que nos ha guiado un fin, una *orientado.*

—*¿Nada, entonces, ha salido mal?*

—Veo un número considerable de errores, de insuficiencias, de fracasos quizá. Pero el mal, verdaderamente no. También es posible que yo mismo me impida verlo.

—*¿Cómo mira hoy su propia obra?*

—Me satisface estar todavía inmerso en el trabajo. Aún me faltan muchas cosas por terminar. Pero si se trata de juzgar lo que he escrito, habrá que considerar mis libros en su totalidad. Si hay en ellos algún valor, alguna significación, se manifestarán en la totalidad. Vea, por ejemplo: Balzac no es *Le Pere Gariot* ni *Le Cousin Pons,* por admirables que sean estas obras, sino *La*

Comédie humaine. También es la obra entera de Goethe, no sólo *Fausto,* la que nos revela la significación de Goethe. Del mismo modo, si es que he de atreverme a una comparación con estos gigantes, será el conjunto de mis escritos el que revelará la significación de mi obra. Envidio a los escritores que se realizan en un solo gran poema o en una gran novela. Envidio no sólo el genio de un Rimbaud o de un Mallarmé, sino también, por ejemplo, a Flaubert, que está todo entero en *L'Education sentimentale.* Por mi parte, desgraciadamente, no he escrito ningún libro que me represente enteramente. Algunos de mis libros están sin duda mejor escritos, son más densos, más claros que los demás; algunos otros adolecen sin duda de repeticiones y puede que constituyan fracasos a medias... Pero, lo diré una vez más, no podrá captarse el sentido de mi vida y de cuanto he hecho sino a través del conjunto. Pero eso será muy difícil; en efecto, una parte de mi obra está escrita en rumano y por ello resultará inaccesible al Occidente; la otra, escrita en francés, permanece inaccesible a los rumanos.

—*¿Cree que estas* Conversaciones *servirán de ayuda a esa visión de la totalidad?*

—En el curso de estas *Conversaciones* he tropezado con obstáculos no sólo de lenguaje, sino también de orden interior. He revivido, de improviso, ciertos momentos importantes de mi vida,

de mi juventud. Sus preguntas me han obligado a veces a repensar ciertos problemas. En cierto modo me ha obligado a recordar una gran parte de mi vida. ¿Demasiado grande? Ahí está el riesgo. No es posible profundizar en todo lo que se dice. En todo caso, tengo curiosidad por leer el texto. Me reconozco por anticipado en todo cuanto he dicho, dejando aparte las cuestiones de forma, pero a condición de insistir en este punto: no tengo el sentimiento de haberle respondido de manera perfectamente clara y definitiva. Hay que valorar con justicia estas charlas tal como son: circunstanciales, provisionales. Todo queda abierto. Habría que rehacerlo todo. Las respuestas dadas son justas, pero parciales. Aún podría subrayar algunas cosas, añadir otras. Es algo que va en la naturaleza misma de estos diálogos. Ionesco, según creo, tenía este mismo sentimiento al final de unas *Conversaciones* análogas. Sí, todo queda abierto. Y, como ocurre con toda experiencia inesperada, me encuentro ante una perspectiva más ancha de la que me era familiar. Ahora me veo pensando cosas muy interesantes que no me imaginaba hace unas pocas semanas. Al iniciar estas *Conversaciones,* sabía que tenía que decir ciertas cosas, pero no son precisamente las que ahora me vienen a la imaginación. Esta apertura hacia el porvenir es la imagen que ahora me posee.

—Ha necesitado mucha energía para llevar a término la obra que ha realizado. ¿De dónde le viene esa energía? ¿Sabe qué le ha impulsado en el fondo a levantar todo este edificio?

—No sé qué responder... Digamos que el destino.

—En todo momento he evitado hacerle preguntas acerca de lo divino, sospechando por anticipado su reserva...

—Hay cuestiones, en efecto, de tal importancia para mi existencia misma y para el lector al que quizá preocupan que no acertaría a abordarlas convenientemente en una conversación. La cuestión de lo divino, que es capital, no quisiera tratarla a la ligera. Espero, sin embargo, abordarla un día de manera absolutamente personal y coherente, por escrito.

—¿No se explicará su silencio también por un deseo de no hacer el papel de maestro espiritual?

—Es cierto que no me veo en el papel de maestro del pensamiento o guru. No me siento como un guía, sino como un compañero —un compañero un poco más adelantado—, un compañero de los demás. Y de ahí también que me resista a tocar ciertos problemas esenciales de manera improvisada. Sé muy bien lo que creo, pero no se puede decir en unas pocas frases.

—Muchas veces ha hablado de la realidad. —Sí.

—¿Qué es lo que considera real? *¿Qué es la realidad?*

—¿Acaso es algo que se pueda definir así como así? No puedo definirlo. Me parece que se trata de algo evidente, y si no es evidente, haría falta sin duda una larga demostración.

—¿No podría ayudarnos en este punto san Agustín? «Si se me pregunta qué es el ser, no lo sé; si no se me pregunta...».

—«Lo sé». Sí, verdaderamente, ésta es la mejor respuesta.

ANEXOS Y DOCUMENTOS

BRANCUSI Y LAS MITOLOGÍAS [1]

Recientemente releía yo algunas piezas de la apasionante controversia suscitada en torno a Brancusi. ¿Supo mantenerse como un campesino de los Cárpatos, a pesar del medio siglo que vivió en París, centro de todas las innovaciones y revoluciones artísticas modernas? O más bien, como opina, por ejemplo, el crítico americano Sidney Geist, ¿llegó a ser Brancusi lo que fue gracias a los influjos de la Escuela de París y al descubrimiento de las artes exóticas, especialmente de las esculturas y las máscaras africanas? Al mismo tiempo que leía las piezas de esta controversia, contemplaba las fotografías reproducidas por Ionel Jianou en su monografía (París 1963): Brancusi en su taller del callejón Ronsin, su cama, su estufa. Sería difícil no reconocer el «estilo» de una vivienda campesina, pero hay allí algo más; se trata de *la vivienda* de Brancusi, de su «mundo» peculiar, creado por él mismo, con sus propias manos, podríamos decir. No es la reproducción de un modelo preexistente, «casa de campesino rumano» o «taller de un artista parisino de vanguardia».

Pero no hay más que fijarse en la estufa. No sólo por el hecho de que la necesidad de tener una estufa campesina nos dice ya mucho sobre el estilo de vida que Brancusi decidió conservar en París, sino también porque el simbolismo de la estufa o del hogar podría ilustrar cierto secreto del genio de Brancusi.

Se da, en efecto, el hecho —paradójico para muchos críticos— de que Brancusi parece haber recuperado la fuente de inspiración «rumana» después de su encuentro con ciertas creaciones artísticas «primitivas» y arcaicas.

Resulta, sin embargo, que esta «paradoja» constituye uno de los temas favoritos de la sabiduría popular. Recordaré ahora un solo ejemplo, la historia del rabino Eisik de Cracovia, que el indianista Heinrich Zimmer extrajo de los *Khassidischen Bücher* de Martín Buber. Este piadoso rabino, Eisik de Cracovia, tuvo un sueño que le exigía trasladarse a Praga, donde, bajo el gran puente que conduce al castillo real, encontraría un tesoro oculto. El sueño se repitió tres veces y el rabino se decidió por fin a partir. Una vez llegado a Praga, encontró el puente, pero éste se hallaba vigilado día y noche por centinelas. Eisik no se atrevió a cavar. Mientras merodeaba por los

[1] * Petru Comarnesco, Mircea Eliade, Ionel Jianou, *Témoignages sur Brancusi* (París 1967).

alrededores, terminó por llamar la atención del capitán de los guardias, que le preguntó amablemente si había perdido algo. Con toda sencillez, el rabino le contó su sueño. El oficial estalló en carcajadas: «¡Pobre hombre! ¿De verdad que has gastado tus sandalias recorriendo tan largo camino sólo por causa de un sueño? ¿Qué hombre razonable creería en un sueño?». También el oficial había escuchado en sueños una voz. «Una voz que me hablaba de Cracovia y que me ordenaba marchar allá y buscar un gran tesoro en casa de un rabino llamado Eisik, Eisik hijo de Jekel. El tesoro sería descubierto en un rincón polvoriento en que se hallaba enterrado detrás de la estufa». Pero el oficial no daba ningún crédito a las voces oídas en sueños. El oficial era una persona razonable. El rabino se inclinó profundamente, le dio las gracias y regreso apresuradamente a Cracovia. Cavó en el rincón abandonado de su casa y descubrió el tesoro que puso fin a su miseria.

«Por consiguiente —comenta Heinrich Zimmer—, el verdadero tesoro, el que pone fin a nuestras pruebas y miserias, nunca está lejos, sino que yace sepultado en los rincones más apartados de nuestra propia casa, es decir de nuestro propio ser. Está detrás de la estufa, el centro dador de vida y de calor que rige nuestra existencia, el corazón de nuestro corazón, y lo único que tenemos que hacer es saber cavar. Pero queda también el hecho de que únicamente después de un viaje piadoso por una región lejana, por un país extranjero, por una tierra nueva, se nos podrá revelar la significación de esta voz interior que guía nuestra búsqueda. Y a *este* hecho extraño y constante viene a añadirse otro, y es que el sentido de nuestro misterioso viaje interior ha de sernos revelado por un extranjero, un hombre de otras creencias o de otra raza.»

Volviendo a nuestro tema, aún aceptando el punto de vista de Sidney Geist, concretamente que la influencia ejercida por la Escuela de París fue decisiva en la formación de Brancusi, mientras que «la influencia del arte popular rumano es inexistente», queda el hecho de que las obras maestras de Brancusi encajan en el universo de las formas plásticas y de la mitología popular rumana, hasta el punto de que incluso llevan nombres rumanos (la *Maiastra,* por ejemplo). Dicho de otro modo, las influencias habrían provocado una especie de anamnesis que le habría llevado por necesidad a un autodescubrimiento. El encuentro con las creaciones de la vanguardia parisina o con el mundo arcaico (África) habría puesto en marcha un proceso de «interiorización», de retorno hacia un mundo secreto e inolvidable, un mundo a la vez de la infancia y de la imaginación. Pudo ocurrir que *después* de haber comprendido la importancia de ciertas creaciones modernas redescubriera Brancusi la riqueza artística de su propia tradición y que presintiera, en última instancia, las posibilidades creadoras

de esa misma tradición. En todo caso, ello no quiere decir que Brancusi, después de ese descubrimiento, se pusiera a hacer «arte popular rumano». No imitó las formas ya existentes, no copió el folklore. Por el contrario, entendió que la fuente de todas estas formas arcaicas —lo mismo las del arte popular de su país que las de la protohistoria balcánica y mediterránea, del arte «primitivo» africano y oceánico— se hundía profundamente en el pasado, y entendió también que esta fuente primordial nada tenía que ver con la historia «clásica» de la escultura, en la que estuvo situado, como todos sus contemporáneos, durante su juventud en Bucarest, en Munich o en París.

La genialidad de Brancusi está en el hecho de que acertó a encontrar la verdadera «fuente» de las formas que luego sería capaz de crear. En lugar de reproducir los universos plásticos del arte popular rumano o africano, se aplicó, por así decirlo, a «interiorizar» su propia experiencia vital. Por ello logró recuperar la «presencia ante el mundo» específica del hombre arcaico, fuera éste un cazador del Paleolítico inferior o un agricultor del Neolítico mediterráneo, cárpato-danubiano o africano. Si en el arte de Brancusi se han podido advertir no sólo una solidaridad estructural y morfológica con el arte popular rumano, sino además ciertas analogías con el arte negro o la estatuaria de la prehistoria mediterránea y balcánicas, ello es así porque todos estos universos plásticos son culturalmente homologables, porque sus fuentes están en el Paleolítico inferior y en el Neolítico. Dicho de otro modo, gracias al proceso de «interiorización» al que hemos aludido y a la anamnesis que fue su resultado, Brancusi logró «ver el mundo» como los autores de las obras maestras prehistóricas, etnológicas y folkloricas. En cierto sentido recuperó la «presencia ante el mundo» que permitiría a aquellos artistas desconocidos crear su propio universo plástico en un espacio que nada tenía que ver, por ejemplo, con el espacio del arte griego «clásico».

Cierto que todo esto no basta para explicar el genio de Brancusi ni su obra. En efecto, no es suficiente recuperar la «presencia ante el mundo» de un campesino del Neolítico para poder crear como un artista del mismo período. Pero llamar la atención sobre el proceso de «interiorización» nos ayuda a comprender, por una parte, la extraordinaria novedad de Brancusi y, por otra, el hecho de que algunas de sus obras nos parezcan estructuralmente solidarias de las creaciones artísticas prehistóricas, campesinas o etnográficas.

La actitud de Brancusi ante los materiales y sobre todo ante la piedra quizá nos ayude un día a entender algo de la mentalidad de los hombres prehistóricos. En efecto, Brancusi se acercaba a ciertas piedras con la reverencia exaltada y a la vez angustiada de alguien que veía manifestarse en ese elemento una potencia sagrada, una hierofanía.

Nunca sabremos en qué universo imaginario se movía Brancusi durante su largo trabajo de pulimento. De lo que no cabe duda es de que esa prolongada intimidad con la piedra alentaría las «ensoñaciones de la materia» brillantemente analizadas por G. Bachelard. Era como sumirse en un mundo de las profundidades en el que la piedra, la «materia» por excelencia, se manisfestaba como una realidad misteriosa, pues incorporaba la sacralidad, la fuerza, la obra lograda. Al descubrir la «materia» como fuente y lugar de epifanías y de significaciones religiosas, Brancusi pudo recuperar o adivinar las emociones y la inspiración de un artista de los tiempos arcaicos.

La «interiorización» y la «inmersión» en las profundidades formaban parte por lo demás del *Zeitgeist* de comienzos del siglo xx. Freud acababa de poner a punto la técnica de la exploración que permitía llegar a las profundidades del inconsciente; Jung creía estar en condiciones de sumergirse aún más profundamente en lo que él llamaba el inconsciente colectivo; el espeleólogo Emile Racovitza estaba a punto de identificar en la fauna de las cavernas los «fósiles vivientes», formas orgánicas tanto más preciosas cuanto que no son fosilizables; Lévy-Bruhl aislaba en la «mentalidad primitiva» una fase arcaica, prelógica, del pensamiento humano.

Todas estas investigaciones y estos descubrimientos tenían un punto en común, y es que venían a revelar unos valores, unos estados, unos comportamientos ignorados hasta entonces por la ciencia, unas veces porque habían permanecido inaccesibles a la investigación y otras, especialmente, porque no ofrecían interés alguno a la mentalidad racionalista de la segunda mitad del siglo xix. Todas estas investigaciones implicaban en cierto modo un *descensus ad inferos* y, en consecuencia, el descubrimiento de unas etapas de vida, de experiencia y de pensamiento que precedieron a la formación de sistemas de significación conocidos y estudiados hasta entonces, sistemas que podríamos llamar «clásicos», puesto que de una o de otra manera estaban vinculados a la instauración de la razón como único principio capaz de captar la realidad.

Brancusi era *contemporáneo* por excelencia de esta tendencia a la «interiorización» y la búsqueda de las «profundidades», *contemporáneo* del interés apasionado por las etapas primitivas, prehistóricas y prerracionales de la creatividad humana. Después de haber comprendido el « secreto» central —concretamente que no son las creaciones folklóricas o etnográficas las más adecuadas para renovar o enriquecer el arte moderno, sino el descubrimiento de sus «fuentes»—, Brancusi se sumergió en una serie de búsquedas sin fin interrumpidas únicamente por su muerte. Volvió incansablemente una y otra vez sobre ciertos temas como si estuviera

obsesionado por el misterio de sus posibilidades artísticas, que nunca conseguía realizar. Trabajó, por ejemplo, diecinueve años en la *Columna sin fin, y* veintiocho en el ciclo de los *Pájaros.* En su *Catálogo razonado,* Ionel Jianou registra cinco versiones en madera de encina de la *Columna sin fin,* además de otras en yeso y en acero, ejecutadas entre 1918 y 1937. En cuanto al ciclo de los *Pájaros,* de 1912 a 1940, Brancusi terminó veintinueve versiones, en bronce bruñido, en mármol de distintos colores y en yeso. Ciertamente, en otros artistas antiguos y modernos se da esta misma vuelta constante a determinados temas centrales. Pero este método es peculiar sobre todo de los artistas populares y etnográficos, para quienes los modelos ejemplares han de ser tomados e «imitados» indefinidamente por razones que nada tienen que ver con la «falta de imaginación» o de «personalidad» por parte del artista.

Es significativo que en la *Columna sin fin* recuperase Brancusi un motivo folklórico rumano, la «columna del cielo» *(columna cerului),* que prolonga un tema mitológico atestiguado ya en la prehistoria y que, por otra parte, está muy difundido en todo el mundo. La «columna del cielo» sostiene la bóveda celeste; dicho de otro modo, es un *axis mundi,* del que se conocen numerosas variantes: la columna *Irminsul* de los antiguos germanos, los pilares cósmicos de las poblaciones nordasiáticas, la montaña central, el árbol cósmico, etc. El simbolismo del *axis mundi* es complejo: el eje sostiene el cielo y a la vez asegura la comunicación entre el cielo y la tierra. Cuando el hombre se aproxima a un *axis mundi,* que se supone situado en el centro del mundo, puede establecer comunicación con las potencias celestes. La concepción del *axis mundi* como columna de piedra que sostiene el mundo refleja con toda probabilidad las creencias características de las culturas megalíticas (iv-iii milenios a. C.). Pero el simbolismo y la mitología de la columna celeste se difundieron más allá de las fronteras de la cultura megalítica.

Al menos por lo que se refiere al folklore rumano, la «columna del cielo» representa una creencia arcaica, precristiana, pero que fue rápidamente cristianizada, puesto que aparece en las canciones rituales de Navidad *(colinde).* Brancusi oiría sin duda hablar de la «columna del cielo» en su aldea natal o en la majada de los Cárpatos *en* que aprendió su oficio de pastor. Esta imagen le obsesionaba sin duda, pues, como veremos, se integraba en el simbolismo de la ascensión, del vuelo, de la trascendencia. Es de notar que Brancusi no eligió la «forma pura» de la columna —que sólo podía significar el «soporte», el «puntal» del cielo—, sino una forma romboidal infinitamente repetida que la asemeja a un árbol o a un pilar provisto de entalladuras. Dicho de otro modo, Brancusi puso en evidencia el simbolismo de la ascensión, pues, imaginariamente, se experimenta el deseo de trepar a lo largo de este «árbol celeste». Ionel Jianou recuerda que las formas romboidales «representan un motivo decorativo tomado de los pilares de la

arquitectura rural». Pero el simbolismo del pilar de las viviendas rurales depende también del «campo simbólico» del *axis mundi.* En numerosas viviendas arcaicas, el pilar central sirve efectivamente de medio de comunicación con el cielo.

No es la ascensión hacia el cielo de las cosmologías arcaicas lo que obsesiona a Brancusi, sino el vuelo hacia un espacio infinito. Dice de su columna que es «sin fin». No solo por el hecho de que jamas podría acabarse semejante columna, sino sobre todo porque ésta se lanza hacia un espacio que no podría tener límites, ya que se funda en la experiencia extática de la libertad absoluta. Es el mismo espacio hacia el que se lanzan sus *Pájaros.* Del antiguo simbolismo de la «columna del cielo», Brancusi ha retenido únicamente el elemento central: la ascensión en tanto que trascendencia de la condición humana. Pero logró revelar a sus contemporáneos que se trata de una ascensión extática, carente de todo carácter «místico». Basta dejarse «llevar» por la fuerza de la obra para recuperar la bienaventuranza olvidada de una existencia libre de todo sistema de condicionamientos, iniciado en 1912 con la primera versión de la *Maiastra,* el tema de los *Pájaros* resulta aún más revelador. Brancusi, en efecto, partió de un célebre motivo folklórico rumano para desembocar, a lo largo de un dilatado proceso de «interiorización», en un tema ejemplar, a la vez arcaico y universal. La *Maiastra,* más exactamente *Paserea maiastra* (literalmente «el pájaro maravilloso»), es un ave fabulosa de los cuentos populares rumanos que asiste al Príncipe encantado *(Fat-Frumos)* en sus combates y en sus pruebas. En otro ciclo narrativo, la *Maiastra* consigue robar las tres manzanas de oro que da cada año un manzano maravilloso. Sólo un hijo de rey puede herirle o capturarle. En algunas variantes, una vez herido o capturado, el «pájaro maravilloso» resulta ser un hada. Se diría que Brancusi quiso insistir en este misterio de la doble naturaleza subrayando, en las primeras variantes (1912-1917), la feminidad de la *Maiastra.* Pero su interés se centró muy pronto en el misterio del vuelo.

Ionel Jianou recogió estas declaraciones del mismo Brancusi: «He querido que la *Maiastra* levantara la cabeza sin que ese movimiento significara fiereza, orgullo o desafío. Fue el problema más difícil y sólo a través de un largo esfuerzo logré que ese movimiento se integrara en el arranque del vuelo». La *Maiastra,* que en el folklore es casi invulnerable (sólo el Príncipe logra herirla), se convierte en el *Pájaro en el espacio;* dicho de otro modo, lo que ahora se trata de expresar en la piedra es el «vuelo mágico». La primera versión de la *Maiastra como Pájaro en el espacio* data de 1919, y la última de 1940. Finalmente, como escribe Jianou, Brancusi logra «transformar el material amorfo en una elipse de superficies translúcidas de una pureza

asombrosa que irradia la luz y encarna, en su impulso irresistible, la esencia del vuelo».

También decía Brancusi: «No he buscado durante toda mi vida otra cosa que la esencia del vuelo... El vuelo, ¡qué felicidad!». No tenía necesidad de leer los libros para saber que el vuelo es un equivalente de la felicidad, ya que simboliza la ascensión, la trascendencia, la superación de la condición humana. El vuelo proclama que *la pesantez queda abolida,* que se ha producido una mutación ontológica en el mismo ser humano. Los mitos, cuentos y leyendas relativos a los héroes o a los magos que se mueven libremente entre la tierra y el cielo se hallan universalmente difundidos. Con las imágenes del ave, las alas y el vuelo se relacionan numerosos símbolos alusivos a la vida espiritual ¿sobre todo a las experiencias extáticas y a los poderes de la inteligencia. El simbolismo del vuelo traduce una ruptura llevada a cabo en el universo de la experiencia cotidiana. Es evidente la doble intencionalidad de esta ruptura: se trata a la vez de la *trascendencia* y de la libertad que se consiguen mediante el «vuelo».

No es este el momento de reanudar los análisis que hemos ofrecido en otros lugares. Lo cierto es, sin embargo, que se ha llegado a demostrar que en los niveles distintos, pero relacionados entre sí, del sueño, de la imaginación activa, de la creación mitológica y del folklore, de los ritos, de la especulación metafísica y de la experiencia extática, el simbolismo de la ascensión significa siempre la ruptura, de una situación «petrificada», «bloqueada», la ruptura de niveles que hace posible el tránsito hacia otro modo del ser, la libertad, en resumidas cuentas, de moverse, es decir, es decir, de cambiar de situación, de abolir un sistema de condicionamientos. Es significativo que Brancusi se sintiera obsesionado durante toda su vida por lo que él llamaba la «esencia del vuelo». Pero es extraordinario el hecho de que lograra expresar el arranque ascensional utilizando el arquetipo mismo de la *pesantez,* la «materia» por excelencia, la piedra. Podría casi decirse que operó una transmutación de la «materia», más exactamente que llevó a cabo una *coincidentia oppositorum, pues* en el mismo objeto coinciden la «materia» y el «vuelo», la pesantez y su negación.

MIRCEA ELIADE

junio de 1967

Universidad de Chicago

CRONOLOGÍA

1907 9 de marzo: nace Mircea Eliade en Bucarest, segundo hijo del capitán Gheorghe Eliade y de Joana Stoenesco.

1913 Octubre: entra en la escuela primaria, Strada Mántuleasa, 10.

1917-1925 Estudios secundarios en el liceo Spiru-Haret.

1921 Enero: publica su primer artículo: *Cómo descubrí la piedra filosofal:* «Ziarul Stiintelor Populare».

1921-1923 Colabora en numerosas revistas («Ziarul Stiintelor Populare», «Orizontul», «Foaia Tinerimii», «Lumea», «Universul Literar», «Adevarul Literar», etc.): artículos de divulgación científica (entomología, historia de la alquimia, orientalismo, historia de las religiones); impresiones de viaje por los Cárpatos y el Danubio; relatos breves; ensayos de crítica literaria.

1923-1925 Aprende el italiano para leer a Papini y Vittorio Macchioro, y el inglés para leer a Max Müller y Frazer. Inicia el estudio del hebreo con el manual de Mihalcescu y del persa con la gramática de Italo Pizzi.

1924-1925 Escribe la novela autobiográfica, inédita, *Romanul adolescentului miop.*

1925 Octubre: aprueba el bachillerato y se matricula en la Facultad de Letras y Filosofía, Universidad de Bucarest.

1926 Enero: funda la «Revista Universitaria», suprimida después del tercer número como consecuencia de una recensión excesivamente dura del libro de N. Iorga, *Ensayo de historia universal.* Noviembre: inicia sus colaboraciones regulares en el diario «Cuvántul» («La Palabra»); durante varios años, Mircea Eliade publica al menos dos artículos semanales (semblanzas de escritores e investigadores, recensiones de obras sobre orientalismo, filosofía e historia de las religiones, impresiones de viaje, etc.).

1927 Marzo-abril: primer viaje a Italia, donde conoce a Papini en Florencia, a E. Buonaiuti, A. Panzini y G. Gentile en Roma, y a V. Macchioro en Napóles.

Julio-agosto: viaje a Austria y Suiza.

1928 Enero: escribe *Gaudeamus,* continuación de *Romanul adolescen-tului miop,* también inédita.

Abril-junio: estancia en Roma, donde trabaja en su tesis de licenciatura *(La filosofía italiana de Marsilio Ficino a Giordano Bruno).* Después de leer *A History of Indian Pbilosophy,* Eliade escribe al profesor Surendranath Dasgupta para comunicarle su deseo de trabajar con él en la Universidad de Calcuta.

Escribe al mismo tiempo al maharajá Manindra Chandra Nandy de Kassimbazar, que había patrocinado los comienzos científicos de Dasgupta.

Junio: regreso a Bucarest por Napóles, Atenas y Constantinopla. Septiembre: respuesta alentadora de Dasgupta y del maharajá; éste le promete una beca para su estancia en la India. Octubre: obtiene la licenciatura en filosofía.

20 de noviembre: partida para la India.

25 de noviembre-5 de diciembre: viaje por Egipto.

17-20 de diciembre: desembarca en Colombo y visita Ceylán.

21 de diciembre: llegada a Madras, donde se entrevista con el profesor Dasgupta.

26 de diciembre: llega a Calcuta y se instala en una pensión anglo-india, 82, Ripon Street.

1929 Enero-junio: Eliade sigue los cursos de Dasgupta y estudia asiduamente el sánscrito.

Marzo: viaje a Benarés, Allahabad, Agrá, Jaipur. Julio: estancia en Darjeeling y viaje al Sikkim. Agosto: termina una novela, *Isabel si Apele Diavolului,* publicada en Bucarest al año siguiente.

Septiembre-diciembre: Dasgupta le sugiere la conveniencia de trabajar con un *pandit* para acostumbrarse a conversar en sánscrito con los religiosos hindúes.

1930 Enero-septiembre: vive en casa del profesor Dasgupta, 120, Bakulbagan Street, en el barrio de Bhowanipore. Cada mañana, bajo la dirección de Dasgupta, dedica una hora al análisis textual (el comentario de Patañjali, el gramático).

Febrero: elige el tema de su tesis doctoral: «La historia comparada de las técnicas del yoga».

Junio-julio: Dasgupta le dicta su libro sobre la filosofía de las *Upanisbads.*

Publicación de los primeros estudios sobre las filosofías y las religiones indias en la «Revista de Filozofie» (Bucarest) y «Ri-cerche Religiose» (Roma).

Septiembre: malentendido con Dasgupta. Deja Bhowanipore y marcha a Hardwar, en el Himalaya occidental. Octubre: Eliade se instala en un *kutiar* de Rishikesh donde, a lo largo de seis meses, practica el yoga bajo la dirección de *swami* Shivanananda.

Diciembre: visita a varios yoguis de Lakshmanjula y conversa con los peregrinos que regresan de Badrinath.

1931 Enero-marzo: meditaciones y prácticas del yoga. Abril: regreso a Calcuta.

Abril-noviembre: trabaja en la biblioteca de la Asiatic Society of Bengal y entabla amistad con el bibliotecario, el tibetanista Tohan van Manen. Eliade comienza la redacción de su tesis. Diciembre: regresa a Bucarest, reclamado para cumplir el servicio militar.

1932 Enero-noviembre: servicio militar en el primer regimiento de artillería antiaérea, en Bucarest. Eliade empieza a traducir al rumano el texto inglés de su tesis sobre el yoga.

1933 Enero: Eliade presenta a un concurso de novelas inéditas el manuscrito de *Maitreyi.*

Marzo: la novela es premiada; publicada en mayo, *Maitreyi* conocerá un gran éxito de crítica y público. Junio: Eliade obtiene el doctorado en filosofía. La comisión universitaria le aconseja publicar la tesis en francés y empieza a buscar un traductor que conozca a la vez el inglés, el rumano y algo de sánscrito.

Noviembre: designado ayudante de Nae Ionesco, profesor de lógica y de metafísica, Eliade inicia su curso sobre «El problema del mal en la filosofía india».

1934 Enero: Eliade se casa con Nina Mares y alquila un piso en el bulevar Dinicu-Golescu.

Para hacer frente a sus dificultades económicas, colabora en numerosas revistas y publica cuatro volúmenes: dos novelas *(Intoarcerea din Raí; Lumina ce se stinge),* una recopilación de artículos *(Oceanografía)* y un volumen de recuerdos de viaje *(India).*

Agosto: estancia en Berlín para poner a punto su tesis. Noviembre: inicia su curso sobre «La salvación en las religiones orientales».

1935 Invierno: seminario sobre la *Docta ignoraníia* de Nicolás de Cusa.

Primavera: publicación de *Alchimia asiática* y de *Santier* (fragmentos novelados de su Diario de la India). Agosto: estancia en Berlín para poner a punto una obra sobre la cosmología y la alquimia babilónicas.

Noviembre: Eliade inicia su curso sobre «Las *Upanishads* y el budismo».

1936 Invierno: seminario sobre el libro X de la *Metafísica* de Aristóteles.

Junio: Eliade trabaja en una edición crítica de las obras selectas de B. P. Hasdeu. Publicación de *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne* (París-Bucarest). Julio-agosto: viaja a Londres, Oxford y Berlín.

1937 Curso sobre «El simbolismo religioso».

Publicación de *Scrieri...* de B. P. Hasdeu, en dos volúmenes, y de *Cosmologie si alchimie babiloniana.* Verano: viaja por Suiza e Italia.

1938 Curso sobre «Historia del budismo».

Prepara el primer volumen de «Zalmoxis. Revue des études re-ligieuses» en colaboración con R. Pettazzoni, J. Przyluski, Anan-da Coomaraswamy, Cari Ciernen, C. Hentze, B. Rowland, etc. Noviembre: publicación de *Nunta ín Cer* (novela).

1939 Primavera: aparición del primer número de «Zalmoxis» (se encarga de la difusión de la revista la editorial orientalista Paúl Geuthner).

Verano: prepara el segundo número de «Zalmoxis» (que aparecerá en 1940). Otoño: *Fragmentarium* (ensayos).

1940 Marzo: designado agregado cultural de la legación real de Rumania en Londres.

Abril-septiembre: Londres. Septiembre: evacuado a Oxford.

1941 Enero: nombrado consejero cultural de la legación real de Rumania en Lisboa.

10 de febrero: llega a Lisboa, donde permanecerá hasta septiembre de 1945.

1942-1944 Publicación, en Bucarest, de cuatro obras en rumano y del tercer tomo de «Zalmoxis».

1943 Publica *Os Romeaos, Latinos do Oriente* (Lisboa).

1944 Noviembre: muere su esposa Nina.

Diciembre: Eliade se instala en Cascaes, aldea de pescadores cerca de Lisboa.

1945 Redacta en rumano *Prolegómenos a la historia de las religiones,* obra comenzada en Oxford, en 1940-1941, que aparecerá en 1949 bajo el título de *Tratado de historia de las religiones.* Septiembre: llega a París con la hija de Nina, Adalgiza. Noviembre: invitado por el profesor Dumézil, da un curso libre en la Escuela de altos estudios (los tres primeros capítulos del *Tratado).*

Diciembre: elegido miembro de la Société asiatique.

1946-1949 Vive en el Hotel de Suéde, rué Vaneau.

Reencuentro con los amigos de Bucarest: E. M. Cioran, Eugéne

Ionesco, Nicolás Herescu. Colabora en las revistas «Critique», «Revue de l'Histoire des Religions», «Comprendre», «Paru», etc.

1947 Primavera: curso libre en la Escuela de altos estudios *(El mito del eterno retorno).*

1948 Primavera: Gallimard publica *Techniques du Yoga.*

Junio: participa en el Congreso internacional de orientalistas, en París.

Otoño: funda «Luceafarul», revista de los escritores rumanos en el exilio.

1949 Invierno: *Tratado de historia de las religiones.* Primavera: *El mito del eterno retorno.*

1950 9 de enero: se casa con Christinel Cottesco. Primavera: viaja a Italia con su mujer.

Marzo: conferencias en la universidad de Roma, invitado por los profesores Pettazzoni y G. Tucci.

Agosto: primera conferencia «Eranos» en Ascona, donde Eliade conoce a C. G. Jung, G. van der Leeuw, Louis Massignon, etc. Septiembre: participa en el Congreso internacional de historia de las religiones de Amsterdam.

1951-1955 Obtiene una bolsa de investigación (doscientos dólares mensuales) de la Fundación Bollingen, de Nueva York. El doctor Rene Laforgue y Délia Laforgue, y el doctor Roger Godel y Alice Godel invitan al matrimonio Eliade a vivir en sus pisos de París y del Val-d'Or.

Entabla amistad con Henry Corbin, el P. Jean Daniélou, R. P. Jean Bruno, Jean Gouillard, Lúe Badesco, Christian y Marie-Louise Dehollain, Jacqueline Desjardin, Sibylle Cottesco, el director de orquesta lonel Perlea y su mujer Lisette. Conferencias en las universidades de Roma, Padua, Estrasburgo, Munich, Friburgo, Lund, Upsala.

Principales publicaciones: *El chamanismo, Imágenes y símbolos, El Yoga, Herreros y alquimistas, Forét interdite* (novela traducida por Alain Guillermou del manuscrito rumano). Participa en el Congreso de historia de las religiones (Roma).

1956 Septiembre: marcha a Estados Unidos.

Octubre-noviembre: da las «Haskell Lectures» en la universidad de Chicago sobre el tema «Patterns of Initiation», publicadas en 1958 bajo el título *Eirth and Rebirth;* edición francesa: *Nais-sances mystiques* (París 1959).

Octubre-junio 1957: «Visiting professor» de historia de las religiones en la universidad de Chicago.

1957 Marzo: Eliade acepta el puesto de profesor titular y director del departamento de historia de las religiones y profesor del Committee of Social Thought de la universidad de Chicago.

1958 Enero: Eliade inicia su curso en la universidad de Chicago. Junio: regreso a París.

Agosto-septiembre: participa, junto con su mujer, en el Congreso internacional de historia de las religiones de Tokio y visita el Japón en compañía de su colega y amigo, el profesor Joseph Kitagawa y su mujer.

Octubre: regresa a Chicago pasando por Hawai y San Francisco. Aparecen cuatro obras en versión inglesa: *Patterns in Campar a-tive Religión; Yoga; Birlb and Rebirth; The Sacred and the Profane.*

1959 En lo sucesivo, Eliade enseña durante dos trimestres al año en la universidad de Chicago, dirige tesis doctorales durante un tercer trimestre y pasa sus vacaciones de verano en Europa.

1960 Septiembre: participa en el Congreso de historia de las religiones de Marburgo.

1961 Funda, con Ernst Jünger, la revista «Antaios» (Stuttgart 1961-1972).

1963 El profesor Thomas J. Altizer publica *Mircea Eliade and the Dialeclics of the Sacred* (Filadelfia).

1964 La universidad de Chicago le confiere el título de «Sewell L. Avery Distinguished Service Professor».

1965 Febrero-marzo: viaja a Méjico; da un curso sobre las religiones indias en el Colegio de Méjico.

1966 Mayo: Eliade es elegido miembro de The American Academy of Arts and Sciences.

Junio: Doctor honoris causa in Humane Letters por la universidad de Vale.

1968 La universidad de Windsor (Canadá) le otorga la Christian Culture Award Gold Medal for 1968.

1969 Publicación de *Myths and Symbols, Studies in Honor of Mircea Eliade* (Universidad de Chicago).

Abril-mayo: viaja a Argentina; conferencias en la universidad de La Plata.

22 de abril: Doctor honoris causa en Filosofía de las Religiones por la universidad de La Plata.

7 de mayo: Profesor extraordinario de la Escuela de estudios orientales de la universidad de San Salvador.

18 de mayo: Doctor honoris causa in Sacred Theology por el Ripon College.

1970 7 de enero: Doctor honoris causa of Humane Letters por la Loyola University (Chicago).

8 de julio: nombrado Corresponding Fellow de la British Academy.

Agosto-septiembre: viaja por Suecia y Noruega; participa en el Congreso internacional de historia de las religiones de Estocolmo.

1971 Junio: Doctor honoris causa in Science of Religión por el Bostón College.

1972 17 de mayo: Doctor honoris causa of Law por el La Salle College (Filadelfia).

21 de mayo: Doctor of Humane Letters por el Oberlin College.

1973 22 de mayo: Eliade es elegido miembro correspondiente de la Academia austríaca de ciencias (Philosophisch-historischen Klasse). Agosto: viaja por Finlandia; participa en el coloquio de historia de las religiones de Turku.

Otoño: Gallimard publica *Fragments d'un Journal* (traducido del rumano por Lúe Badesco).

1974 Termina el primer tomo de *Histaire des croyanees et des idees religieuses. De l'âge de la fierre aux mystéres d'Eleusis* (publicado en 1976).

1975 16 de agosto: Doctor honoris causa of Letters por la universidad de Lancaster.

Septiembre: elegido miembro de la Academia real de Bélgica.

1976 14 de febrero: Doctor honoris causa por la universidad de París-Sorbona.

1978 «L'Herne» le dedica un amplio cuaderno-homenaje (409 págs.), dirigido por Constantin Tacou. Octubre: aparece la traducción española del tomo I de la *Historia de las creencias,* Ediciones Cristiandad, Madrid.

1979 Se publican las versiones inglesa, alemana e italiana del tomo I de la *Historia de las creencias.*